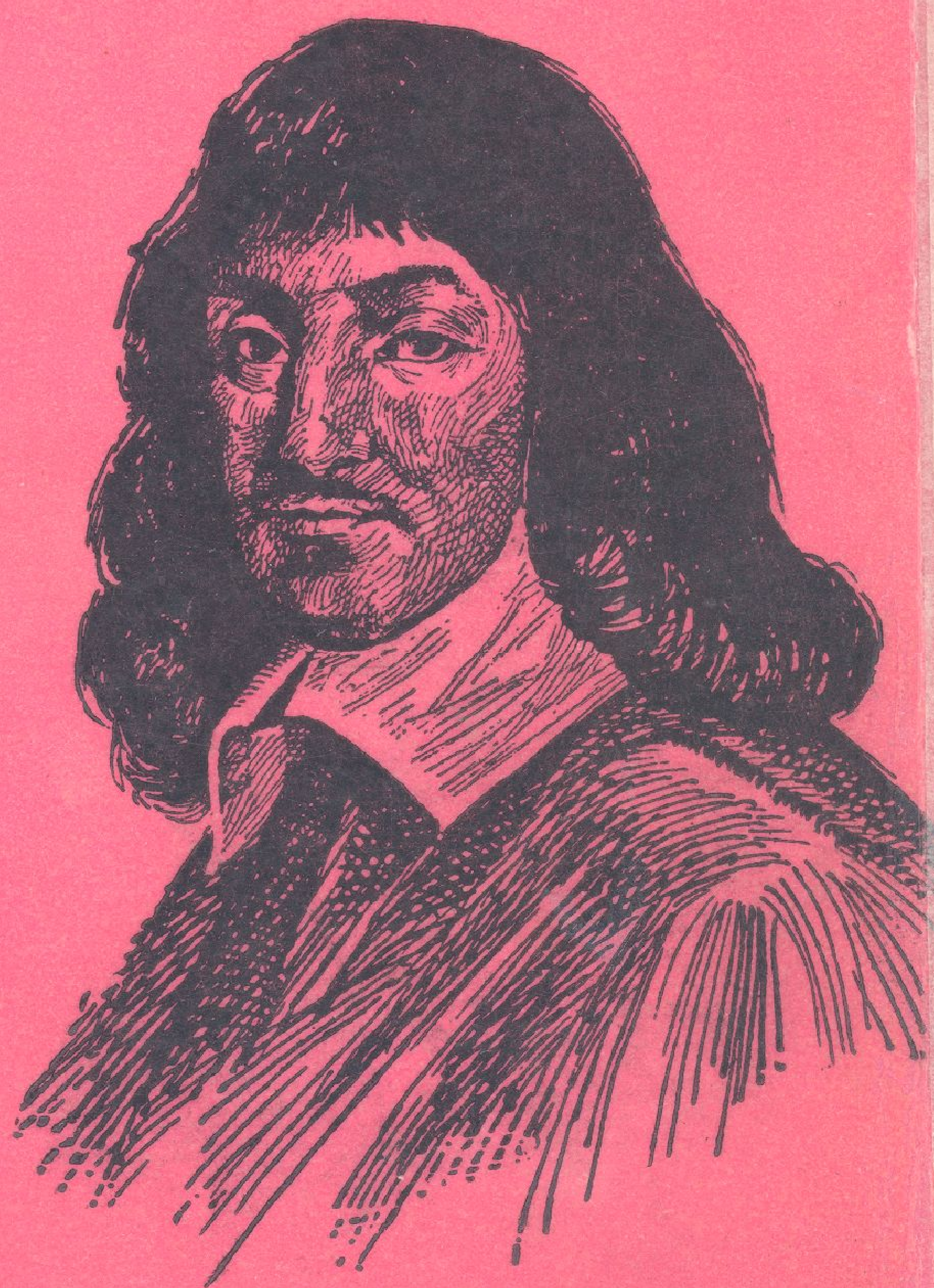


ديكارت



الدكتور عثمان أمين

أعلام الفلسفة

ديكارت

تأليف
الدكتور عثمان أمين

الطبعة السادسة

مزيدة ومنقحة

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد . القاهرة

١٩٦٩

الطبعة الأولى : أبريل ١٩٤٢

الطبعة الثانية : أبريل ١٩٤٦

الطبعة الثالثة : سبتمبر ١٩٥٣

الطبعة الرابعة : أكتوبر ١٩٥٧

الطبعة الخامسة : يناير ١٩٦٥

الطبعة السادسة : يوليو ١٩٦٩

دار الطباعة الحديثة
٦ كنيسة الأرمن - أول شارع الجيش
ت ٩٠٨٢٧١ - س.ت ٨٩٦٦٩١

دیکارت

الإهداء

تحية لذكرى الأديب الفيلسوف

عباس محمود العقاد

ع . ا . ٠

مقدمة الطبعة الأولى

ديكارت هو « أبو الفلسفة الحديثة » ؛ وأول من نظر إليه هـذه النظرة فلاسفة الألمان ، وعلى رأسهم « هِجل » و « شِلنج » . ولا حاجة بنا هنا إلى أن نبين ما لديكارت من خطر فى تاريخ الفـكر : فلقد أصاب الفيلسوف من الشهرة قسطاً وافراً وبلغ أثره فى الأجيال شأواً لا منازعة فيه ، وما تزال دراسة مؤلفاته إلى أيامنا هذه من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة .

* * *

أما منهجنا فى هذا البحث ، وفيما نرجو أن يعقبه من بحوث فى تاريخ الفلسفة ، فهو أن نحاول أن ندرس المذاهب الفلسفية من حيث صلتها الوثقى بشخصيات من أبدعوها .

حق أن لـكل مذهب فلسفى « معنى باطناً » ، بصرف النظر عن الظروف الخارجية التى أحاطت به ؛ ولعل هذا مما يجعل مؤرخ الفلسفة فى حل من أن ينظر فى المذهب وأن يحـكم عليه فى ذاته ، دون أن يتقيد بأى اعتبار سواه . لـكنا إذا نظرنا إلى فلسفة الفيلسوف من جهة ما تحتوى عليه من أفكار مجردة واتساق منطقى فحسب ، أوشكت أن تـكون شديدة البعد عن حياتنا ، أو انعدمت صلتها بنا بتاتاً . والذى يكفل قرب المذاهب الفلسفية منا إنما هو تصويرها ودرسها خلال شخصيات أصحابها ، مهما يكن حظ تلك الشخصيات من النبوغ والطرافة . ولا جرم أن مثل هذا الدرس يرينا آخر الأمر أن أولئك الفلاسفة لم يكونوا يعيشون فى « أبراج من العاج » ، بل كانت لهم مشاركة عملية فى حياة الناس وشئونهم .

ولاشك أن باحث الفلسفة يهمه أن يعرف أولاً نوع الحياة التى كان يحياها ديكارت ، وكيف تكونت آراؤه ، وكيف اهتدى إلى منهجه الجديد ، وطريقته الخاصة فى التفلسف ، ومبلغ مخالفتها للطريقة التى جرى عليها سابقوه من العلماء والمدرسيين . ولا شك أن هذا كله مما يعينه على أن يقف على الثورة الفلسفية التى قام بها الفيلسوف الفرنسى . لهذا رأينا أن نخصص باباً لسيرة ديكارت من حيث أنها تعيننا على فهم منهجه ومذهبه .

* * *

اختلفت الأقوال فى شخصية ديكارت اختلافها فى تأويل فلسفته . وسنعرض لهذه المسائل بالبسط والنقد فى الباب الثانى من الكتاب[1] دون أن تتقيد بشىء من تلك الأقوال أو التأويلات ، معلنين فى مستهل هذا البحث تقديرنا لذلك الفيلسوف ذى الفكر الخصب الذى أفاض على عالم النفس روحية ثابتة ، والذى استطاع باستدلاله الميتافيزيقى الجديد أن يضع أساس الأمرين : اليقين العلمى والوجود الكونى ، كما استطاع بمنهجه ، وبفحوى مذهبه ، أن يترجم عن وجه من الوجوه الخالدة للحقيقة الفلسفية .

* * *

ومجال الفلسفة كما كان يخطر بذهن ديكارت مجال واسع شامل .

لذلك وجدنا الفيلسوف وكأنه لم يترك شيئاً من الميتافيزيقا دون أن يحيط به ، ولا مسألة من العالم المادى أو العالم الأخلاقى إلا وقد حاول أن يقترح لها حلاً . ولكنا ينبغى مع ذلك أن ننظر فى تلك المسائل أو تلك الحلول ، لنرى أيها كان عند ديكارت جوهرياً أصيلاً وأيها كان عرضياً فرعياً ، ومن أجل

---

(١) لعل من الخير للمبتدىء أن يستبقى هذا الباب إلى أن يفرغ من قراءة الباب الرابع .

هذا رأينا أن نقتصر على المسائل الكبرى التي يبدو لنا أنها حظيت من تأملات الفيلسوف بمنزلة ممتازة .

ونود أن نشير هنا إلى أننا إنما قصدنا أن يكون هذا الكتاب أداة نافعة للباحثين مثيرة لهمم المستزيدين : ومن أجل هذا أثبتنا فى فصوله كثيراً من النصوص والهوامش ، وألحقنا به الفهارس للمراجع والاصطلاحات الفلسفية وأسماء الأعلام . فعسى أن يحقق أمنيتنا فيسد فراغاً ظاهراً فى دراسة الفلسفة وتاريخها فى مصر وفى العالم العربى .

* * *

وبعد ، فغاية كل مذهب فلسفى أن يسبغ على الحياة وعلى الوجود الإنسانى معنى سامياً . وليست المذاهب الفلسفية ، خلافاً لما يتوهمه البعض . مجموعة قضايا عقلية مجردة ، قد رُتب بعضها على بعض قسراً ، إنما هى بذرة حية تنمو وتزدهر وتبسق . وخليق بمؤرخ الفلسفة أن يكتشف تلك البذرة ، وأن يتعقبها فى نموها وازدهارها وبسوقها .

وكل مذهب فلسفى صادق هو « عمل أخلاقى » يتمه المرء حين يحيا ، فحقيقته لا يمكن إذن أن تكون مجردة مصنوعة ، بل حقيقته حياة وخير وجمال .

القاهرة فى ٩ من أبريل سنة ١٩٤٢ عثمان أمين

مقدمة الطبعة الثانية

يحلو للمؤلف ، فى مستهل هذه الطبعة ، أن يوجه وافر الشكر إلى قراء العربية الذين استقبلوا « ديكارت » استقبالاً جميلا لم يكن فى الحسبان ، ويود أن يعرب عن شكره الخاص لصديقه الأستاذ يوسف كرم مدرس الفلسفة بجامعة فاروق الأول على تفضله بنقد الكتاب نقداً علمياً قيماً فى مجلة « المقتطف » (عدد يوليو سنة ١٩٤٢ ص ٢٠١) وصديقيه الدكتور حسن عارف والدكتور أحمد فؤاد الأهوانى اللذين تفضلا بمراجعة الكتاب ، وأدليا فى أكثر من موضع منه بملاحظاتهما السديدة النافعة .

صدرت الطبعة الأولى فى صيف سنة ١٩٤٢ ، ونفدت كلها فى شهور قلائل ، فكان هذا الإقبال من جانب النقاد والقراء مشجعاً للمؤلف على أن يحاول تنقيح الكتاب بحيث تكون الطبعة الجديدة أقل نقصاً من الأولى ؛ فقام لهذه الغاية ببعض بحوث تكميلية حول ديكارت ، وكانت نتيجتها أن أجرى تعديلات وزيادات : وسّع الفصل عن « شخصية ديكارت » ، وأرجأ باب « تأويلات الفلسفة الديكارتية » إلى ما بعد الفراغ من عرض تلك الفلسفة ، وأضاف فصلا جديداً عن نظريات ديكارت فى « الاجتماع » ، ووسع باب « أثر الفلسفة الديكارتية » ، كما أضاف غير ذلك كثيراً من الهوامش والمراجع والتعليقات .

وبعد ، فالمؤلف مدرك أن هذه الطبعة دون ما كان يريد ، ولكنه يرجو أن يكون الانتفاع بها مكافئاً لما بذل فيها من جهد وإخلاص .

١٤ من أبريل سنة ١٩٤٦

عثمان أمين

من الأستاذ العقاد إلى المؤلف

حضرة الأخ الفاضل الدكتور عثمان :

أحييكم وأهنئكم بظهور الطبعة الثانية من كتابكم عن « ديكارت » وأعتقد أن ظهور طبعتين لهذا الكتاب القيم فى مدى بضع سنوات علامة تهنأ بها الثقافة المصرية ويُرجى منها المزيد .

وقد أخذت فى قراءة الكتاب على شاطىء الأسكندرية وأنا أقول : بحر على بحر . فما زلت أوغل فيه حتى تضاءل البحر الأبيض أمامى ، وأصبح كالقطرة التى لا تنظر بغير المجهر الكبير .

زادك الله علماً وأخصب يراعك بأمثال هذه الثمرات اليانعات .

المخلص

عباس محمود العقاد

١٩٤٦/٨/٢٤

مقدمة الطبعة الثالثة

من دواعى الاغتباط أن نرى من جانب الجمهور المثقف فى البلاد العربية اهتماماً متزايداً بالشخصيات والمذاهب الفلسفية ، وآية ذلك شدة الطلب لهذه الدراسة عن « ديكارت » : فقد صدرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة ١٩٤٢ وصدرت الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة سنة ١٩٤٦ ، ورحب بهما القراء ترحيباً شاملا ، ونفدت الطبعتان منذ سنوات . ولما أردت إعداد هذه الطبعة وجدت المؤلفات والمراجع الديكارتية – خصوصا بعد ما نشر عن الفيلسوف سنة ١٩٥٠ فى مناسبة انقضاء ثلثمائة عام على وفاته — قد بلغت من الوفرة حداً يجعل من غير الميسور استيعابها جميعا .

وعلى الرغم من هذه الكثرة ، ومع أنى لا أزعم أنى قرأت كل ما كتب عن ديكارت ، ولا أدعى أنى قلت فى كتابى كل ماينبغى أن يقال ، فإن لدى يقينا حدسيا بأن أحسن كتاب عن ديكارت لم يكتب بعد ، وما زلت أشعر مع طول صحبتى للفيلسوف ، بأن كل لقاء بيننا لقاء جديد يمتعنى ويؤنسنى ، وقد يدهشنى أحيانا بجدته ونضرته كما يدهشنى استكشاف أمر مجهول ؛ وما زلت أجد ، كلما رجعت إلى نص من نصوص كتبه ، شعوراً قويا بأننى أقرؤه لأول مرة : تلك سمة عبقريته بين العبقريات الفلسفية النادرة ، وتلك معجزة مؤلفاته بين الروائع الإنسانية الخالدة .

وفى الحق أنى أحببت هذه الشخصية العظيمة كما أحببت غيرها من الشخصيات الفلسفية من شرقية وغربية . وأنا أعلم أن من الناس من عابوا علىّ إسرافى فى حبى لديكارت ، كما عابوا علىّ من قبل حبى للرواقيين وللفارابى

ولمحمد عبده ، وكما سيعيبون عليّ إسرافى فى حبى لمارك أوريل وكانط وبرجسون ومحمد إقبال .

لعلنى كنت مسرفاً فى حبى لهؤلاء جميعا . ولكننى أود أن أسأل اللائمين : هل يستطيع الإنسان الواعى الذى يأخذ أمور الفكر والحياة مأخذ الجد، هل يستطيع حقا أن يفكر أو أن يعمل من غير حب ؟

على أنى قد بيّنت منهجى فى بعض كتبى، ونبّهت إلى أن واجبنا ، حين ندرس آثار عظيم من عظماء الفكر ، أن ندع المناقشة والمعارضة ، وأن نكفّ عن الإنكار والمجادلة ؛ وأن من الخير دائما أن نسعى إلى تقمص شخصية المؤلف واستكناه سره والوصول إلى دخيلة فكره ، وأن نحاول عرض مذهبه على أحسن الوجوه الممكنة ، وأن نصطنعه لأنفسنا مذهبا ولو فى فترة البحث . واعتقادى أن توجيه النقد إلى أى مذهب لا يكون عملاً سائغا مشروعا إلا بعد أن يتم الوقوف عليه وتمثله وامتلاكه : فليس ثمة معرفة صحيحة من غير مشاركة روحية أو « تعاطف عقلى » ، كما يقول هنرى برجسون .

حدانى هذا التعاطف بينى وبين ديكارت إلى أن أتناول فى الطبعة الجديدة أكثر فصول الكتاب بالزيادة والتنقيح ؛ فأضفت إلى الطبعة السابقة فصلاً جديداً عن « علم الجمال » وآخر عن « الدراسات الديكارتية » ، كما أضفت كثيراً من الهوامش والتعليقات والمراجع .

ويحلو لى فى ختام هذه الكلمة أن أقدم أطيب التحية إلى الأديب

الفيلسوف الأستاذ عباس محمود العقاد ، وأن أزجى إليه أعمق الشكر على الرسالة الكريمة التى خصنى بها عند ظهور الطبعة الثانية ، فكان لها أكبر الأثر فى استنهاضى لإصدار الطبعة الثالثة ، وأرجو أن أكون عند حسن ظنه وظن القراء بى .

جامعة القاهرة

٢٢ من سبتمبر سنة ١٩٥٢

عثمان أمين

مقدمة الطبعة الرابعة

إن فى أحداث الحياة الإنسانية الراهنة وفى عبرها المتواترة البالغة ، ما يبث فينا جميعاً إيماناً عميقاً بأمرين ، عبرت عنهما فلسفة ديكارت تعبيراً رائعاً : وهما الثقة بالله العليم الحكيم ، والثقة بالعقل البصير المستنير .

وفلسفة ديكارت هى فلسفة العقل الذى يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم ، ويغزو بنوره عالم السماء والأرض . فإذا أحسن المرء استعماله ، مع دوام ثقته بالله ، استطاع أن يسخره لخدمة الإنسانية وإسعادها ، وحفظ صحتها ، وتوفير رخائها ، وتوطيد دعائم السلام بين أفرادها وجماعاتها .

منذ بضع سنوات تحدثت عن « أبى الفلسفة الحديثة » فى بعض كتبى فقلت : « لعل من فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحا للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنسانى هو تحقيق وعى الإنسان لذاته ولمكانه فى العالم ، بحيث يردّ جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ما لم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعا ، وبحيث يتحرى دائماً عن المسوغ الأخير لمعارفه وأفعاله .

وهذا المعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى يجب أن نحرص كل الحرص على إذاعته وتعميمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدى فى المجتمع الحاضر رسالتها الجليلة » .

ويسرنى الآن أن أنوه بأن مفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقية — على نحو ما أراد لها ديكارت أن تكون — قد برزا فى أيامنا هذا بروزاً لا يدع مجالا لغموض أو إبهام فى أذهان المستنيرين . وليس أدل على هذا من أن الرئيس جمال عبد الناصر حين أراد أن ينشر آراءه عن حقيقة الثورة المصرية وأهدافها ،

وجد أن الفلسفة هى خير ما يعبر به عن تمام وعينا لأنفسنا ؛ وتعمقنا فى فهم بواعث أعمالنا ، دون الوقوف عند ظواهرها ، فاختار « الفلسفة » عنواناً لكتابه « فلسفة الثورة ».

أما « الموضة » المذهبية الجديدة التى وردت إلينا فى السنوات الأخيرة من فرنسا وإنجلترا وأمريكا ، متشحةً بوشاح « الوجودية » تارةً ، و « الوضعية » تارةً أخرى ، فما هى إلا بدعة ماجنـــة ، لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة الخالدة ؛ ومن ثم فهى لا تلقى رواجاً إلا فى مجتمعات حائرة ، ولا يطيب لها عيش إلا فى بيئات متعفنة .

فذلك الطراز من « الوجودية » الفرنسية الملحدة ، الذى قرعت له الطبول فى بلادنا إنما هو مذهب جماعة من المتهالكين المتشائمين أقفرت نفوسهم من الإيمان ، فأعلنوا الزندقة ديناً والقذارة فناً والبذاءة أدباً ، ورأوا الحياة سخفا يورث القلق والضجر و « القرف » ، وأعوزتهم النية الطيبة والضمير الحىّ ، وتمادوا فى الدعوة إلى « مواقف » من الحياة لزجة مائعة ، فتراهم يتشدقون بالحرية ، ويباهون بالانحلالية ، ويتخذون لهم شعاراً : « لا تستح ، واصنع ماشئت » !

وأما ذلك الضرب من « الوضعية » الانجليزية والأمريكية — منطقية كانت أو غير منطقية — تلك التى جاءت إلينا فى « زفّة » ، وجرى بعضهم فى ركابها ، وتشبث البعض بأذيالها ، فإنما هى مذهب جماعة من ذوى البـلادة والبلاهة ، حفظوا من العلوم صيغا لم يفهموها ، وأخذوا يلوكونها فى رطانة مرذولة ، ويرددونها فى حذلقة مفضوحة ، وعجزوا عن إدراك أى فـكرة عامة ، فالتصقوا بعالم الحسيات ، واعتبروا ما عداه خرافة ؛ وأخذوا يتفاخرون بإنـكار الروح ، والسخرية من العقل ، والتهجم على الفـكر ؛ وتشبثوا بالأمر

الواقع فيما يزعمون ، وتعلقوا بالتجربة الراهنة فيما يدّعون ، واتخذوا لهم شعاراً : « لا تفهم ، ولا تعقل ؛ وثابر على المكابرة والمقاوحة » !

هذان المذهبان الشائهان يعكسان صورة لنفوس « مهزوزة » ، جرفتها موجة القلق والتشاؤم والإلحاد ، التى طغت على تيار الفكر الغربى فى أعقاب الحرب العالمية الأخيرة : ومن هنا نرى أولئك القوم المأزومين فى ضمائرهم وقد تزعزعت ثقتهم بالحياة وبالناس ، بعد أن فقدوا الثقة بالله وبأنفسهم .

ومن يدرى لعل ميكروباً خبيثاً من ميكروبات «الوجودية» و « الوضعية» قد سرى فى هذه الأيام إلى ساستهم ؛ فلا بدع إذن أن تراهم يتطاولون علناً على مبادىء الحق والعدل ؛ ويتخذون التآمر والغدر مطية لتحقيق مآربهم المادية الجشعة .

والآن وقد سقط القناع وانفضحت النيات ، فيجمل بنا أن لا يستهوينا من تلك المذاهب بريق زائف ، وخير لنا أن نؤمن بالفلسفات الإيجابية التى هى صديقة الوعى والعقل والإيمان ، وأن نتفاءل بمستقبلها الزاهر المشرق الميمون : فما جاء الإنسان إلى هذا الوجود إلا لينبت بالمعرفة ، ويثمر بالعمل .

جامعة القاهرة — عثمان أمين

أكتوبر سنة ١٩٥٧

مقدمة الطبعة الخامسة

بفضل من الله الكريم لقى هذا الكتاب من جانب المثقفين إقبالاً متزايداً على الأيام ، فأعيدت طبعاته مرات فى سنوات معدودات : وتلك ولاريب دلالة خير ، و «علامة تهنأ بها الثقافة المصرية و يُرجى منها المزيد » ، كما قال فقيدنا الكبير عباس محمود العقاد .

ومنذ أصدرنا طبعتنا الرابعة ظهرت فى اللغات الأوربية دراسات قيمة عن الفلسفة الديكارتية . ولذلك رأيت أن أنوه فى مقدمة هذه الطبعة بأهم ما وصل إلى علمى منها ، وأن أضيف إلى ثبت المراجع ما يحتاج إليه الباحث من بيانات مكتبية عنها :

ففى نوفبر من سنة ١٩٥٧ صدر فى باريس[1] مجلد ضخم يقع فى نحو خمسمائة صفحة من القطع الكبير ، يضم وجهات نظر عن فلسفة ديكارت هى حصيلة ما ألقى من بحوث وما دار من مناقشات بين أعضاء المؤتمر الفلسفى الذى عقد ذلك العام فى « روايومون » بفرنسا ، واشترك فيه نخبة من الديكارتيين ، مثل «ألكييه» ، و «جيرولت» و «جوهييه» و « وهيبوليت» و « ومينار » و « فال » و « مدام روديس — لفيس » « ولوفيبر » . وفى سنة ١٩٥٧ أيضا ظهر كتاب لروجيه لوفيفر بعنوان : « المذهب الإنسانى عند ديكارت » . وفى سنة ١٩٥٨ صدر لهذا المؤلف نفسه كتاب آخر عنوانه :

---

(١) ضمن « كراسات روايومون عن الفلسفة » باريس ١٩٥٧ (بالفرنسية)

« نقدية ديكارت » ، كما ظهر لمدام «روديس — لفيس » (الآنسة جنفييف لفيس سابقا) كتاب صغير عن أخلاقيات ديكارت .

وإنى لآمل أن يجد الدارسون من شبابنا فى تلك البحوث مادة نافعة للتفكير الفلسفى ، وإن كنت لا أزال على اعتقادى الراسخ بأنه لا شىء مما يكتب عن مذاهب الفلسفة يمكن أن يعدل الاتصال المباشر بالفلاسفة أنفسهم ، وأنه لا توجد إلا طريقة واحدة صحيحة لتحقيق هذا الاتصال ، وهى قراءة مؤلفاتهم فى نصوصها ومتونها ، بلا واسطة ولا عنعنة ، وتأملها بعيوننا وقلوبنا فى تعاطف وائتناس .

جامعة القاهرة — يناير ١٩٦٥

عثمان أمين

تنبيه

حاولت ، جرياً على عادتى فى إعادة طبع كتبى ، أن أزوّد الطبعة السادسة بما يتطلبه المنهج العلمى من إضافات تتمشى مع نتائج الدراسات الديكارتية الجديدة : فأضفت إلى الباب الثانى فصلاً خامساً عن «المقال فى المنهج »، ووسعت الفصل السادس من الباب الثالث عن « مذهب الأخلاق » كما وسعت الفصل الأول من الخاتمة عن « ديكارت والتجديد الفلسفى »، إذ أضفت ترجمة للرسالة القيمة التى وجهها « برجسون » إلى « مؤتمر ديكارت » المنعقد فى باريس سنة ١٩٣٧ .

يوليو ١٩٦٩ ع . ا .

مقدمة الطبعة السادسة

إن من حق كل أمة على العموم أن تفخر بنوابغ الفكر فيها ، وأن تعلن على رءوس الأشهاد أنها بفضل فلاسفتها وعلمائها ، قد استطاعت أن تشارك فى الحضارة الإنسانية بالنصيب الأوفى .

ومن حق الأمة الفرنسية على الخصوص أن تعتز بأكبر أبنائها — ديكارت — الذى كان له القدح المعلّى فى الفلسفة والعلم على السواء . وبهذا الفضل الغامر اعترف أقطاب الفكر من الإنجليز والألمان : فلم يكن عجيباً أن نرى « تشارلز مورجان » يكتب إبان الحرب العالمية الأخيرة ، وفرنسا تئن تحت نير الاحتلال الألمانى ، فيقول : « إن فرنسا فكرة ضرورية للحضارة » . وقبل ذلك وجّه « هيجل » كلامه إلى « فكتور كوزان » فى منتصف القرن الماضى ، فقال : « لقد عملت أمتكم للفلسفة عملا جليلا حين أعطتها ديكارت » .

* * *

منذ منتصف القرن السابع عشر أطلّ ديكارت على التاريخ فى صور وشخصيات مختلفة كل الاختلاف . وشأن هذا الفيلسوف الكبير كشأن كثيرين من عباقرة الفكر ، قدماء ومحدثين : فمن رجال القرن الثامن عشر من عابوا عليه أفكاره « الظلامية » (فيما يقولون) أو الرجعية ، (كما يقال فى لغة عصرنا هذا) ؛ فى حين أن الكثيرين من مفكرى القرن التاسع عشر رأوا فيه زعيم المجددين وهادم التقاليد ، و « الثورى على الأصالة » . وبينما نجد آخرين يجعلون منه وريث الفلسفة « الأسقولائية » ، وباعث التقاليد « المدرسية » ، نجد غيرهم وقد رأوا فيه نصيراً وفياً للكاثوليكية ، وحوّله آخرون إلى عالم مبشر بالفلسفة « الوضعية » قبل الأوان ! بل لقد ذهب بعض المحدثين إلى أنه الرائد لمدرسة « التحليل النفسى » ، وأول من رسم خطوط

فلسفة للغريزة وللشعور . وأخيراً ذهب باحث معاصر إلى أن ديكارت كان فيلسوفا « مقنَّعاً » عاش عيشة مستعارة، وأخفى عن الناس حقيقة أفكاره ..

* * *

والناظر المتأمل فى حياة هذا الفيلسوف لا يخلو من أن يتبين أنه ما من صورة من هذه الصور المختصرة الصارخة يمكن أن تكون مطابقة تمام المطابقة للحقيقة الواقعة : فديكارت فى نظر من صحبوه صحبة تعاطف وأئتناس هو رجل فكر حر واضح صريح ، ينفر من التكلف ويكره رطانة المتعالمين وشقشقة المتفيهقين ، ويزورّ عن ثرثرة المتحذلقين وهرج « الديماجوجيين » . لقد حاول مخلصاً أن يستبين لنفسه صورة للكون تضفى على حياته السلام، والاطمئنان ، وتمنحه قدرة على الفكر والعمل . وقد استفاد عناصر هذه الفلسفة مما خبره بنفسه وما حصله من الكتب ، وما تعلمه من الأساتذة . وظل الرجل — خلافاً لما ادعاه بعض المتزمتين — مستمسكا بعرى عقيدة دينية خالصة كان لها أكبر الأثر حتى على مذهبه العقلى وأفكاره العلمية.

ومهما يكن من اختلاف الآراء فى شخصية ديكارت فالثابت من أمره أن حياته كانت فى صميمها حياة « جوّانية » ، بمعنى أن لمشاغل الفكر فيها المقام الأول ، وليس للأحداث الخارجية منها إلا مكان ضئيل : فقد تلقى العلم فى صباه على أيدى اليسوعيين فى مدرسة « لافليش » وغادر المدرسة وعمره ست عشرة سنة ، ولكنه فيما يروى لنا هو نفسه ، ظل متردداً فى اختيار طريقة حياته زهاء اثنتى عشرة سنة : فتارة يخالط الناس وتارة يعتزلهم ليخلو إلى نفسه، وأخرى نراه ملتحقاً بالجندية أو متنقلا فى البلاد الأوربية . وأخيراً قرر فيما بينه وبين نفسه أن ينقطع « للبحث عن الحقيقة فى العلوم » ، فإذا به يغادر

فرنسا نهائياً وبلا رجعة ، ويذهب إلى هولندا التماساً للهدوء وللحرية بعد أن عزّ عليه أن يجدهما فى وطنه . وفى هولندا لبث الفيلسوف عشرين سنة ، وفيها كتب أهم مؤلفاته . وفى سنة ١٩٤٩ غادرها إلى « استكهلم » استجابة لإلحاح الملكة كريستين ملكة السويد ، وكانت تتطلع إلى معرفة الفلسفة الجديدة بالانتهال من معينها المتدفق الصافى قبل أن تختلط به الروافد والجداول . وبعد أشهر قلائل — فبراير سنة ١٦٥٠ — مات ديكارت وهو فى أوج قواه العقلية ، وعمره ثلاث وخمسون سنة .

ومهما يكن الرأى فى الفلسفة الديكارتية فالثابت لدى مؤرخى الفكر الحديث من الغربيين أن ديكارت كان منذالنصف الأول من القرن السابع عشر ولا يزال أكبر فلاسفة فرنسا ، وإمام الفلسفة الغربية على الإطلاق ، ورائد الحركة « العقلانية » الأوربية ، وهى تلك الحركة التى تجعل الإمامة والقيادة للعقل دون سواه فى أمور الفكر وشئون الحياة. وقد كان للفيلسوف أكبر الفضل فى بناء صرح « العقلانية » الحديثة ، حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة : « يجب أن لا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لى ببداهة العقل أنه كذلك ، ويجب ألا أحكم على الأشياء إلا بما يتمثله ذهنى فى وضوح وتميز ينتفى معها كل سبيل إلى الشك » . وواضح أن ما يسمى فى الفلسفة باسم « الثورة الديكارتية » يتلخص فى هذه القاعدة من قواعد المنهج الديكارتى ، لأنها تتطلب بداهة العقل فى كل قول وكل معرفة وكل يقين ، ولا ترى للحقيقة معياراً سوى هذه البداهة ، وترفض أى سلطة تحاول أن تفرض نفسها على تفكير الإنسان ، لكيلا تطمس ذلك « النور الفطرى » أو تهدر فيه قوة « الناطقية » ، وهى مناط كرامته .

* * *

لقد كان المثل الأعلى عند السلف السابقين على ديكارت أن يصلوا إلى معرفة كل شيء، فى عالم الشهادة أو فى عالم الغيب، وقد كانوا يعرّفون الفلسفة بأنها علم الأمور الإلهية والإنسانية . أما ديكارت فقد تواضع لله ، وأعرض عن هذه المعرفة المحيطة، وقصر جهده على أنفع المعارف فى هذه الحياة، جاعلاً مطمحَه الدائم وضوحَ الرؤية لأعماله والسير مطمئناً فى حياته . واقتنع أنه لتحقيق هذه الغاية لا بد من العلم ، العلم الذى يجعل الإنسان سيداً على الطبيعة ، ويمكنه من التغلب على جميع الصعاب ، ويعينه على أن يقهر الموت نفسه .

* * *

وبهذا الاتجاه الصريح إلى هداية العقل وإلى وضوح الرؤية ، أصبح الفيلسوف فى الوقت نفسه نموذجاً ممتازاً للإنسان الواعى الذى يرسم لنفسه هدفاً، ويختار لنفسه طريقاً ويمضى فيه إلى الأمام دائماً حتى يبلغ غايته .

ولكن من أراد أن يتولى بنفسه قيادة عقله يمكن أن يلقى فى طريقه عقبات لا بدّ له من تذليلها . وأول هذه العقبات ما كان منها بداخل النفس : فإنّ من كانت تعصف به الأهواء والانفعالات يجد أشد العناء فى اتباع الطريق المستقيم . وديكارت فيما يبدو كان مالكاً زمام نفسه ، وما نظن أنه قد عانى فى حياته انفعالات عنيفة تحول بينه وبين ممارسة نشاطه العقلى ممارسة منهجية . ولكن كانت هنالك عقبات أخرى أشد ضراوة وهى العقبات الخارجية ، فقد كان على الفيلسوف أن يواجه سيطرة رجال الدين من أهل المسيحية . وهو قد علم أن فى البلاد الكاثوليكية حركة طاغية لمناوأة «الإصلاح الدينى» ، وأن «ڤانينى» الذى عرف السجن فى انجلترا قد اتهم بالإلحاد فى بلاط «تولوز» ، فانتزع لسانه من حلقه وألقى به فى النار (سنة ١٦١٩) ، وأن « ريشيه » —

وهو عالم من علماء السربون — نثر عن التنظيم الدينى كتاباً اشتموا فيه رائحة الاستقلال فألقوا به فى غياهب السجن . وفى ٢٣ من يونية سنة ١٦٣٣ أرغمت الكنيسة العالم « جاليليو » على الركوع على ركبتيه وإنكار اقتناعه العلمى بدوران الأرض . .

* * *

تلك أيام محنة للفكر وبلاء للنفس . وما من شك أن استشعار العظيم للرزء فيهما عميق . وليس من حقنا ، ولا يسوغ لنا ، أن ننتظر من ديكارت — مع ما نعلم من شدة رغبته فى إعلان الحقيقة على الناس — أن يجازف بتعريض نفسه لظلام السجن أو بانتهاء حياته فى لهب النار . بعض المفكرين يستطيعون ، إذا اقتضى الأمر ، أن ينقذوا حياتهم بإنكار آرائهم ، كما صنع جاليليو . ولكن ديكارت أراد أن ينقذ فلسفته وأن ينقذ حياته فى آن واحد : إنه يعلم ما لعبقريته من قيمة فى موازين المستقبل ، وهو يتحدث عن هذه العبقرية فى اعتزاز مطمئن فيقول : « واجب على الإنسان أن ينصف نفسه ، فيعرف مناقبه وعيوبه على السواء » . فواجب عليه إذن أن لا يعرّض فلسفته للخطر ، وأن يقول ما يريد أن يقول فى شىء من الاحتياط تأميناً لحياته وتمكينا لرسالته .

* * *

وفى هذا الإطار الذى رسمه الفيلسوف لنفسه أخذ يحدد خطواته بتبصر لا يكاد يصدقه العقل ، وشرع يعرض أفكاره بقدر من القوة واللباقة فى آن واحد ، بحيث يتهيأ لها أن « ترضى البعض ولا يجد فيها الآخرون ما يعترضون عليه » . فإذا ضيقوا عليه الخناق بالأسئلة والإحراج ، احتمى بقوة منطقه ووجد فيه ما يعينه على الروغان ! فإذا سئل عن الدين ابتسم وقال : إنى على

دين مليكى » ثم أضاف : « وعلى دين مرضعتى » ! وهو يُبعد عن نفسه شبهة الطموح إلى الزعامة أو البطولة ، ويعلن أنه لا يريد أن يغير شيئاً من الأوضاع القائمة ، ويؤكد براءة مقصدة وحسن نيته ، وطاعته للأحكام الإلهية وولاءه للقوانين البشرية . وسرعان ما يعود إلى أفكاره الرئيسية ، فيدفعها ببراعة وكأنها قطع يحركها على رقعة الشطرنج ! وقد يبدو للناس أحياناً أنه يوشك أن يتخلى عنها ، ولكنه يبادر فيؤكدها فى إصرار وثبات. وهو يكتب إلى صديقه « مرسن » : « أنت تعلم طبعاً أن جاليليو قد وقع مرة أخرى فى قبضة مفتشى العقيدة ، وأن رأيه عن حركة الأرض قد صدر الحكم بحروقه من الدين . وأنا أقول لك إن جميع الأمور التى فسرتها فى رسالتى ، ومن بينها أيضاً ذلك الرأى عن حركة الأرض ، يعتمد بعضها على بعض اعتماداً يكفى فيه أن يعلم أن واحداً منها خطأ لكى يعلم أن جميع الأدلة التى استعملتها لا قيمة لها » . وقد يخيل للقارىء هنا أن الفيلسوف قد أذعن للسلطة وقرر إيقاف بحوثه العلمية إيثاراً للعافية ، ولكنه سرعان ما يتابع كلامه فيقول : « ومع أنى أعتقد أن آرائى قائمة على براهين يقينية جداً وبديهية جداً ، فلست مع ذلك راغباً على الإطلاق أن أدلى بها معارضاً سلطة الكنيسة » .

ذلك هو ديكارت : يجاهر بالعدول عن إعلان أفكاره ، ولكنه يرسلها ويؤيدها من طرف خفى فى ثنايا كلامه ، مؤكداً يقينه بامتيازها ورجاحتها ومتانتها . وهو يعلن فى كل مناسبة مبلغ ما يكنه من احترام للعادات والعقائد والقوانين ، ولكنه يغمغم فى الوقت نفسه بعبارات تدل على أنه بعيد كل البعد عن ذلك الإذعان ، فيقول مثلاً : « لقد تعلمت أن لا أصدق تصديقاً مفرطاً بشىء مما كان قد ألقى فى روعى عن طريق العرف والعادة » . وهو لا ينسى حتى حين يؤكد للناس إذعانه ، أن يمزج عبارته بشىء من الغمز الساخر عن « علم

اللاهوت الذى يعلم الناس الطريق إلى الظفر بالسماء » وعن الفلسفة التى « تعطى الوسيلة إلى التكلم عن جميع الأشياء كلاما ظاهره حق ، واستجلاب الإعجاب من جانب من هم أقل علماً » ، وعن فقه القانون والطب والعلوم الأخرى التى « تجلب الجاه المرموق والمال الوفير لمن يشتغلون بها » .

وقد يحلو لديكارت أن يتظاهر بالخوف والاستسلام والجبن أحيانا . فهل أصبح هذا الجندى القديم خوّافاً حقا ؟ كلا قطعاً . فإن أحداً لاينسى ديكارت يوم ركب سفينة واستلّ سيفه فجأة فى وجه ملاحيها حين سمعهم يدبرون أمر اغتياله طمعا فى ماله ، فألقى الرعب فى نفوسهم جميعا . فإذا كان الفيلسوف قد اصطنع الحيطة والحذر فذلك فى تصرفه مع «السادة من أهل السربون». ولكى يكون بمنجاة من شرهم نجده ينفق السنين الطوال من حياته خارج وطنه ، فيسافر إلى المانيا والدانمارك ، ويقيم فى هولندا . وحتى فى هولندا لم يكن يشعر أنه فى أمن تام من عدوان المتعصبين من رجال الدين ، فكان عليه بين الحين والحين أن يغادر خلوته على مضض ، وأن يخوض المعارك القلمية مع رهط منهم كبير(١) .

* * *

ولقد فتح الله على ديكارت ، فاهتدى إلى اكتشاف منهج جديد بسيط يمكن اصطناعه وتطبيقه مهما اختلفت موضوعات البحث العلمى . ولقى فى الطريق كشوفا كثيرة تستحق أن تذكر ، وكان نجاحه دائما مهمازاً لهمته ، يستحثها على مواصلة البحث والكشف . والفيلسوف نفسه يحدثنا عن هذه

---

(١) انظر جورج دوهامل : «G, Duhamel: «Confessions sans pénitencs

«الفتوح الربانية فى أشهر كتبه «المقال فى المنهج» وهو الكتاب الذى خلد اسمه فى تاريخ الفكر الإنسانى، وسيظل به مذكوراً على مر العصور.

* * *

ويتضح من تأمل «الكوجيتو» الديكارتى أن المهمة الأولى للفلسفة هى دراسة «الإنية» أو الوعى الإنسانى. والواقع أنه إبتداء من ديكارت أصبحت الفلسفة تحليلا للوعى وتحليلا لملكاته وقواه. ووعى الإنسان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الإنسان. وانطلاقاً من الوعى وحده يستطيع المرء أن يقوم بوصف لظاهرات العالم، وانطلاقاً من الوعى وحده نستطيع أن نحدد ما يجب أن نعتبره موجوداً حقا. عندئذ تتطابق الحقيقة مع التمثلات اليقينية، ويومئذ نجد «الأنا» التى تشكل تمثلاتها وقد أصبحت مناط كل ما هو موجود.

وعلى هذا النحو نشأت نزعة «الذاتية»، ذاتية الميتافيزيقا الحديثة. ولكن كما أن الأنا أصبحت سيدة فى فكرها فقد وصلت بتحررها من قيود الماضى إلى الحرية العليا. وبذلك وقع للفلسفة الحديثة تغيير عميق بعيد المدى. لم يعد العالم معطى من المعطيات، وشيئا مفروغاً منه، يتحتم على فكرى أن يقف عنده: إنما يجب علىّ أنا الآن من أعماق وعيى أن أتمثل العالم، وأن يكون لدىّ عنه صورة فى ذهنى، وأن أرتبه فى «نسق» منتظم.

ولم تعد مهمتى مقصورة على أن أتأمل فى انفعال واحترام، وجود عالم الخلق، أو أن «أتفرج عليه»، بل أصبح لزاما علىّ منذ هذه اللحظة، بما لوعيى من قوة خلاقة، أن أغزوه وأن أسيطر عليه. لقد فقدت معايير الماضى قيمتها، وما دام وعى الأنا لذاتها موجوداً فى مبدأ كل معرفة صحيحة، فالمعيار الوحيد للفكر هو الفكر نفسه.

* * *

إن الكثيرين من كبار الفلسفة كان عليهم أن ينتظروا ردحاً من الزمن قبل أن يشهدوا نجاح مذاهبهم . وغالبا ما كانوا يرحلون عن الدنيا دون أن يتاح لهم أن يعرفوا من مظاهر هذا النجاح شيئا . أما ديكارت فقد أصاب من ذلك ما لم يقع له فى حسبانه إثباته الحدسى لحقيقة الأنا المفكرة (الكوجيتو)، واكتشافه الرياضى الرائع (تطبيق الجبر على الهندسة والميكانيكا) ورحابة منهجه، وطرافة فروضه ، وقوة تدليله على وجود الله ، ومبادرته إلى استعمال الكشوف الحديثة عن علم الفلك ودورة الدم — كل أولئك قد فتح أمام أعين المفكرين آفاقاً بديعة، ويسرّ لفلسفته أن تجتذب العقول الحائرة بعد أن ضاقت بالمجادلات العقيمة بين النظار والباحثين .

* * *

وما نظن أن أحداً يستطيع أن يتخيل ما كانت تصير إليه ملامح الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة لو أن ديكارت لم يظهر على مسرحها فى النصف الأول من القرن السابع عشر : فإن المتتبع لتاريخ الحركات الفلسفية من ذلك القرن إلى وقتنا هذا يتبين بجلاء أن الفلسفة الديكارتية حاضرة حضوراً دائما فى «خلفية» الكثير من فلسفات المحدثين والمعاصرين من الإنجليز والألمان والفرنسيين والطليان . وأن هذا الحضور ضرورى جداً لإلقاء الأضواء الكشافة على المواقف والمذاهب المختلفة ابتداء من مالبرانش ، واسبينوزا ، وليبنتز ، ولوك وبركلى ، وهيوم ، وكانط ، وهيجل ، وأوجست كنت ، ومين دوبيران ، إلى برجسون وهوسرل ، وكروتشه وياسيرز وسارتر . ولا مراء عند العارفين أن الفلسفات السائدة فى عصرنا الحاضر ، إذ حملت طابع المنهج الديكارتى قد حملت إلى الوجود قيما جديدة وأنساقا من الفكر طريفة وحملت على الخصوص ميلاداً جديداً للروح الديكارتى ، روح التساؤل والمراجعة والتمحيص .

عثمان أمين

الباب الأول

سيرة ديكارت

الفصل الأول

شباب ديكارت وأسفاره

كانت حياة الفيلسوف الفرنسي ديكارت ، « أبى الفلسفة الحديثة » وحامل لواء المذهب العقلى فيها ، حياة ذهنية فى صميمها . ولكنها مع ذلك لا تكاد تشبه فى شىء ما يخطر بالبال عادة عن سير الفلاسفة والمفكرين . فلم تكن حياة مقصورة كلها على النظر العقلى والتأمل المتصل ، ولم يكن لها من البساطة مثل ما نعهده فى سيرة تلميذيه الكبيرين «مالبرانش» و« اسبينوزا » . وسنرى أن شباب ديكارت كان حافلا بالظعن والأسفار ، ولم يكن خالياً من المجازفات والمغامرات ؛ ولكنها مجازفات الحكيم البصير بالعواقب ، ثم هى مغامرات روحية قبل كل شىء ، قضى الفيلسوف شبابه منقباً عن الموضوعات العقلية جاداً فى درسها ، متعقباً المشكلات العلمية دائباً على حلها . وأنفق أخصب سنى حياته فى مختلف أنحاء هولندا طالباً ملجأ مأموناً يستطيع فيه أن يفكر وأن يعمل فى هدوء . وأفضى به الأمر إلى أن جازف بذلك الهدوء المرموق نفسه ، بل بحياته كلها ، حين قصد إلى بلاد السويد إجابة لإلحاح ملكة تريد أن تتخفف من أعباء الحكم بالوقوف على شىء من مبادىء الفلسفة .

وبعد ، فإذا كانت سيرة ديكارت قد تظهرنا على مزاج الرجل ، وتجلى أمام أبصارنا تربية وأخلاقاً خاصة ، وتعيننا على أن نتعرف شخصية الفيلسوف ، وعلى أن نتفهم مذهبه ، فهى لا تطمع فى أن تفسر لنا عبقريته ومواهبه التى هيأته لأن يكون بطل الفكر الذى عرفه التاريخ الحديث .

وليس ينازع أحد اليوم فى نسبة تلك البطولة الفكرية إلى ديكارت ؛ لقد أقرَّ بها له فيلسوف كبير من فلاسفة الألمان إذ قال : « رنيه ديكارت هو المحرك الأول حقاً للفلسفة الحديثة ، من حيث إنها تقيم الفكر أصلاً من أصولها . . . وليس من الإسراف البتة أن يتحدث الناس بإطناب عن أثر ذلك الرجل فى أهل عصره وفى العصور الجديدة : أنه بطل من الأبطال ، لقد أعاد النظر فى الأشياء من البداية »(١) .

ولد ديكارت فى ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ فى بلدة « لاهى » من بلدان مقاطعة « التورين » على الشاطىء الأيمن لنهر « الكروز » بفرنسا(٢) . وينتسب

---

(١) « هيجل » : « دروس فى تاريخ الفلسفة » ، (فصل عن ديكارت) .

(٢) احتدم الجدال فى السنوات الأخيرة بين أهل مقاطعة « التورين » وأهل « بواتو » حول مولد ديكارت وصحة نسبته إلى إحدى المقاطعتين . فأهل التورين يؤكدون أنه ولد فى « لاهى » . وهم يعتمدون فى تأييد ذلك على أمور منها : أن ديكارت نفسه ذكر فى رسالة له إلى « براسيه » بتاريخ ٢٣ أبريل سنة ١٦٤٩ أنه « ولد فى حدائق التورين » وأن هناك كلمات كتبت حول صورة لديكارت من عمل صديقه الرسام الهولندى « شوتن » سنة ١٦٤٤ وفيها أنه ولد « فى لاهى بالتورين » وأن سجلات التعميد الموجودة ببلدة « لاهى » تذكر أنه ولد فى ٣ أبريل سنة ١٥٩٦ : « قد تم تعميد رنيه ، ابن النبيل جواشم ديكارت مستشار الملك فى برلمان بريتانى ، والسيدة جان بروشار . . . » . أما أهل « بواتو » فيؤكدون أن ديكارت من سادات مقاطعتهم ، وهم يستندون فى تأييد دعواهم إلى ما صرح به ديكارت نفسه لصديقه « بيكمان » سنة ١٦١٨ من أنه من « أعيان بواتو » ، وإلى ما وصف ديكارت به نفسه حين قيد اسمه فى جامعة ليدن ١٦٣٠ من أنه « من بواتو » وأنه سيد برون Seigneur du Perron . وبرون هذه ضيعة صغيرة ورثها الفيلسوف ، وهى تقع غير بعيد من « شاتلرو » (من أعمال مقاطعة بواتو) . وهم يضيفون إلى ما تقدم حكاية اشتهرت لدى أهل « لاسبيلير » وتناقلها الناس أباً عن جد ومؤداها أن والدة ديكارت قد غادرت « شاتلرو » قبل الوضع ، قاصدة إلى « لاهى » لتكون فى رعاية والدتها التى كانت تقيم هناك . ولكن اتفق للأم أن جاءها المخاض فى الطريق ، فوضعت رنيه ديكارت فى مكان يسمى « بريه فالوه » Prè Fallot من أعمال مقاطعة بواتو ،

ديكارت إلى أسرة من صغار الأشراف الفرنسيين كان أبوه مستشاراً ببرلمان « بريتانى » . أما أمه فماتت بعد مولده بثلاثة عشر شهراً ، فكفلته جدته وقامت على تربيته هى وإحدى المرضعات المخلصات .

وكان ديكارت ضعيف البنية ، ولكنه أظهر فى عهد طفولته ذكاء نادراً ومواهب ملحوظة ، فكان أبوه يسمّيه « الفيلسوف الصغير » ، لشدة ميله إذ ذاك إلى التروى وإمعان الفكر ، ولكثرة الأسئلة التى كان يوجهها إلى من حوله.

تلقى « رنيه ديكارت » علومه الأولى فى مدرسة « لافليش » إحدى مدارس اليسوعيين ، فبقى يتعلم بها ثمانى سنوات ، تعلم فيها العلوم والفلسفة على نحو ما كانت تدرس فى ذلك العهد : قضى الخمس السنوات الأولى فى دراسة اللغات القديمة والثلاثة الأخيرة فى دراسة المنطق والأخلاق والرياضيات[1] والطبيعيات والميتافيزيقا (أى ما بعد الطبيعة) .

ونقلت الأم وطفلها إلى « لاسيبيليير » للعناية بهما ، ثم قلا إلى « لاهى » ، وتم تعمد الطفل فى ٦ من أبريل.

وإذن فديكارت لم يولد فى « لاهى » وإنما ولد فى « برية فالوه » . والأمر الذى لا نزاع فيه أن الفيلسوف ينتسب إلى « بواتو » من جهة أمه وأبيه ، لأنهما من أهالى ذلك الإقليم ، فلا حاجة إلى التشبث بحكاية مولده فى الطريق بين شاتلرو ولاهى . وما دامت وشائج صلته بمقاطعة « بواتو » قوية من جهة أسرته فلا بأس من أن نتركه يولد — كما يقول — فى لاهى بالتورين . ويحلو لنا هنا أن نقول ما قاله « دالامبير » بصدد نزاع من هذا القبيل: « إن الرجال الممتازين لا ينتسبون فى الحقيقة إلى المدينة ولا إلى القرية ولا إلى الأمة التى تفاخر بهم : إنهم قليل عددهم ، وقد ألقت بهم المقادير على سطح الأرض . فليسوا زينة ولا قنية لأحد ، بل هم أفذاذ من النوع الإنسانى الذى لا سبيل إلى تعريفه » (أنظر الفرد باريديه: « الأصول الشاتلرودية لأسرة ديكارت » بواتييه ١٨٩٦ ، وأيضاً للمؤلف نفسه : « المكان الذى ولد فيه ديكارت » بواتييه ١٨٩٨ وانظر أيضا : مجلة « لوجلانور شاتلروديه » مايو ١٩٥٠) .

(١) ويذكر « بابيه » أن ديكارت كان بارعا فى الرياضة ، وأنه كثيراً ما كان يوجه الأسئلة المحرجة إلى أستاذه فى مدرسة « لا فليش » (بابيه : « حياة مسيو ديكارت » م ٢ ص ٤٨٣) .

ولقد حكى الفيلسوف قصة حياته العقلية في كتابه المشهور « مقال في المنهج » . ويصف ديكارت ذلك الكتاب بأنه « حكاية » أو « تاريخ » لحياته إذ يقول : « ولن يفوتني في هذا المقال أن أبين الطرق التي سلكتها وأن أمثل فيه حياتي كما يمثلها لوح المصور : فليس غرضي إذن أن أعلم المنهج الذي ينبغي لكل واحد أن يتبعه كي يحسن قيادة عقله ، بل غرضي أن أبين على أي الوجوه حاولت أن أقود عقلي . . . ولما لم يكن قصدي من هذا الكتاب إلا أن يكون « تاريخاً » أو إن شئت فقل « أقصوصة » أو « حكاية » . . . فإني لآمل أن يكون فيه منفعة للبعض دون أن يكون منه مضرة لأحد »[1] .

وقد تستهل سيرة ديكارت بأشياء من ذكرياته عن أيام الدراسة . وإذا كان الفيلسوف الرواقي الإمبراطور « مرقص أورليليوس » يذكر مثلا في مفتتح « خواطره » ما هو مدين به لوالديه ، قبل الكلام عمن قاموا على تربيته . فإننا لا نسمع من ديكارت شيئاً كثيراً عن أسرته : لم يكن الفتى يعرف من أمر والدته إلا أنها ماتت بعد مولده بأكثر من عام ، وأنه ورث عنها ضعف البنية وشحوب اللون[2] .

وإذا كان ديكارت قد ندد بالعلوم الكثيرة التي كان الناس يتدارسونها في عهده ، فمن الحق أن نلاحظ أن نقده لم يكن قط موجهاً إلى من كانوا يقومون بتدريس تلك العلوم ، بل لقد امتدح ديكارت مراراً كثيرة تعليم أساتذته في مدرسة « لافليش » ، كما هو ثابت من رسالة له إلى بعض أصدقائه إذ قال فيها : ويجب أن أرجع ذلك الفضل إلى أساتذتي ، فأقول بأن ليس في

---

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام وتانري م ٦ ص ٣ — ٤ .

(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع آ — ت ، م ٤ ص ٢٢٠ — ٢٢١ رسالة إلى الأميرة اليزابيث في مايو أو يونيو سنة ١٩٤٥ .

العالم مكان تعلم فيه الفلسفة خيراً مما تعلم فى مدرسة لافليش »[١] .

على أن هذا لا يحول دون أن نلاحظ أن ديكارت شعر عند خروجه من المدرسة بأن المعارف التى كانت تلقى إليه معارف جزئية ناقصة لا انسجام بينها ولا غناء فيها[٢] ؛ فلم يكن بدعاً أن ينصرف ذلك الشاب الحائر عن العلم والتعليم ، وأن يقذف بنفسه فى عجيج الحياة وصخبها الموصول فى باريس . ولكن سرعان ما أحس الفيلسوف الشاب السآمة والضجر من الحياة الفارغة اللاهية ، فإذا به يهجر بغتة أصدقاءه والمتصلين به ، ويخلو بنفسه إلى حى منعزل فى العاصمة الفرنسية ، لكى يتسنى له الدرس فى هدوء ؛ وانقضت سنوات وهو فى تلك العزلة المختارة مجهول الاسم مغمور الشخصية ، لا يرى أحداً ولا يهتدى إليه أحد وسط باريس ، تلك المدينة الزاخرة بالحركة والحياة[٣] .

لكن أصدقاء الفيلسوف ظفروا به يوماً ، فانتزعوه من خلوته انتزاعاً . وعند ذلك صمم ديكارت على أن يخالط الناس ، وأن يبدأ حياته الفلسفية بدراسة « الكتاب الكبير » كتاب العالم . وهو يقول فى ذلك : « ما كادت سنى تسمح لى بالتحرر من سلطة أساتذتى ، حتى هجرت دراسة الآداب هجراً (يعنى دراسة الكتب) ؛ وإذ صممت على أن لا أطلب من العلوم إلا ما فى نفسى أو ما اشتمل عليه الكتاب الكبير ، كتاب العالم ، فقد أنفقت بقية أيام شبابى فى السفر ، ورؤية القصور والجيوش ، ومخالطة الناس من مختلف البيئات والأمزجة والأجناس ، وفى جمع التجارب على اختلافها ، وفى اختبار

---

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام وتانرى م ٢ ص ٣٧٨ .

(٢) بابيه : « حياة مسيو ديكارت » م ا ص ٣٤ — ٣٥ .

(٣) بابيه : « حياة مسيو ديكارت » م ا ص ٣٧ — ٣٩ .

نفسي فيما ساق إليّ الحظ من مصادفات »[1] .

وكان أول ما اطلع عليه ديكارت من صفحات « كتاب العالم » بعد فرنسا هي هولندا : قصدها أولاً ليتعلم فن الحرب على يد أشهر جندي في أوربا : « موريس دوناسو » . وكان قد سبق ديكارت إلى البلاد الهولندية كثيرون من أشراف الفرنسيين ، أرادوا مثله أن يخدموا تحت إمرة ذلك الجندي العظيم الذي حاز من الانتصارات ، وأبدى من الجرأة في القتال والمعرفة بفنون الحرب ، والإلمام بالفلسفة والعلوم ، ما بهرهم واستحق إعجابهم . والحق لقد كانت هولندا في النصف الأول للقرن السابع عشر ، كما قال الأستاذ « ج . كوهين » : « أشبه ببلاد الحج الطبيعي والقومي للفرنسيين من جميع الطبقات ، من تجار وجنود ورجال حكومة وعلماء وكتاب وفنانين »[2] .

توجه ديكارت إلى بريدا (هولندا) ، فلقي هناك طبيباً مثقفاً ذا علم واسع بالرياضة والطبيعة اسمه « إسحق بيكمان » ، فصادقه ديكارت ، وأهدى إليه في ٣١ من ديسمبر ١٦١٨ رسالة في الموسيقى ، وهي باكورة مؤلفات الشاب الفيلسوف . ولقد كتب ديكارت إلى « بيكمان » في سنة ١٦١٩ : « كنت نائماً وأنت الذي أيقظتني ! »[3] ، وكتب إليه في مارس من ذلك العام عينه يقول

(١) « مؤلفات ديكارت » : طبع ا — ت . م ٥ ص ٩ — ١٠ .

(٢) ج . كوهين : « كتاب فرنسيون في هولندا إبان النصف الأول للقرن السابع عشر » . باريس ١٩٢٠ . كان العرف الشائع حينئذ أن يذهب الناس إلى هولندا للخدمة في الجيش أو للدرس أو للسياحة ، كما أصبح مألوفاً في القرن الثامن عشر أن يذهب الكثيرون إلى أمريكا للقتال في صفوف « واشنجتون » ، أو إلى إنجلترا للتحدث مع « هيوم » أو « بولنجبروك » .

(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع ا — ت ، م ١٠ ص ١٥١ — ١٦٢ .

بأنه مشتغل « بإقامة علم جديد كل الجدة يمكن بواسطته أن تحل جميع المسائل المعروضة للبحث » .

وكان ديكارت ينفق ساعات فراغه من الخدمة العسكرية فى الدرس ، وخصوصاً فى درس الرياضيات . وكان إلى جانب ذلك يدرس اللغة الهولندية والتصوير والعمارة الحربية . ومن هولندا عرج الفيلسوف على ألمانيا ، وكانت حرب الثلاثين سنة على وشك النشوب بها ، فانضم إلى الجيش الذى كان قد حشده ناخب بافاريا لمقاتلة بوهيميا الثائرة .

وما هى إلا شهور بعد ذلك حتى وقعت الحادثة التى كان لها أكبر الأثر فى حياة ديكارت كلها : ذلك أنه فى خلال سنة ١٦١٩ — ١٦٢٠ ، حين كان الفيلسوف ببلدة « نويبرج » على نهر الدانوب ، حدثت له أزمة عقلية ؛ لحبس نفسه ، وعكف على التأمل وإمعان الفكر فى خواطر أدت به إلى نظريته العامة فى المنهج للبحث عن العلوم . ويقول الفيلسوف فى ذلك : « كنت حينئذ فى ألمانيا ، عند ما استدعتنى الحروب التى لم تنته فيها بعد[١] ، ولما كنت فى عودتى من الاحتفال بتتويج الأمبراطور[٢] ، ألجأنى بدء الشتاء إلى قرية لم أجد فيها شيئاً من السمر . ولم يكن لدىّ لحسن الحظ ما يشغلنى من هموم أو أهواء ، فكنت أحبس نفسى طول اليوم وحدى ، فى « حجرة دافئة » ، حيث كنت أفرغ الفراغ كله لحديث نفسى وتصريف خواطر فكرى »[٣] .

هذا الحديث النفسى الذى يذكره ديكارت فى الفقرة السابقة لم يكن تأملاً

(١) يعنى حروب الثلاثين سنة التى انتهت بمعاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨ .

(٢) هو فرديناند الثانى الذى توج قيصرا فى ٩ من سبتمبر عام ١٦١٩ .

(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت . م ٦ ص ١١ .

هادئاً فاتراً ، كما يمكن أن يسبق إلى الوهم ؛ ذلك أن إحدى القطع الأدبية التى تركها « باييه » من كراسة اسمها « أولمبيقا » تفيد أن حديث ديكارت واستغراقه فى التأمل قد صحبه ذلك اليوم هيجان نفسى غريب . وإننا لنقرأ فى إحداها : «١٠من نوفمبر سنة ١٦١٩ . ماكان أشد ما طارت نفسى حماسة وجيشاناً إذا اكتشفت أسس علم بديع !»[1] .

وفى هذه الحال من الحمى العقلية استسلم الفيلسوف الشاب للنوم ، فرأى ثلاثة أحلام فسرها فى الغد من غير تردد بأنها رسالة من « روح الحقيقة » التى وعدته بأن تفتح له خزائن العلوم جميعاً[2] . وفى الأيام التاليه صلى صلاة لله وأخرى للعذراء ، ونذر نذراً أن يحج إلى « نتردام دولوريت » أقدم الأماكن المقدسة وأحبها لدى الكاثوليك[3] : وتلك لعمرى مقدمة عجيبة للفلسفة الحديثة !

ولعل ديكارت كان يجتاز فى ذلك الحين فترة تصوف واشراق وجدانى ؛ فإلى جانب هذه الأحلام ، وهذا النذر ، يقال إن الفيلسوف الشاب انضم إلى جماعة « روزكروا » السرية التى كان أسسها « فلد » ، وكان أعضاؤها ينتمون إلى أحد المذاهب السرية العجيبة ، وكانت مبادئهم تفرض عليهم ممارسة الطب مجاناً والسعى لتخفيف آلام الإنسانية من طريق العلوم[4] . وقد اشتد الخلاف

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت ، م ١٠ ص ١٧٩ .

(٢) باييه : « حياة مسيو ديكارت » م ١ ص ٨٠ — ٨٦ .

(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت ، م ١٠ ص ١٨٦ — ١٨٨ .

(٤) راجع فيتانز : « تاريخ جماعة روزكروا » طبعة أديار سنة ١٩٢٥ .

ويقول باييه صاحب السيرة الديكارتية إن « أغراض تلك الجماعة ترمى إلى إصلاح حال العالم إصلاحا عاما ، لا فى الدين ولا فى تدبير الحكومة ، ولا فى الأخلاق والعادات بل فى العلوم فقط : فكانوا يدرسون العلم الطبيعى بجميع فروعه ، ولكنهم أولعوا بدراسة الطب والكيمياء ، وكان أول مبادىء جماعتهم أن يمارسوا الطب مجانا لجميع الناس . . » (باييه : «حياة مسيو ديكارت » م١ ص ٩٠) .

بين الباحثين على موقف ديكارت من إخوان « روزكروا » : فمنهم من أيد انضمام الفيلسوف إلى تلك الجماعة[١] ، ومنهم من رأى أن انضمامه إليها كان من قبيل الإشاعات : فقد استبعد ذلك الأمر الأب « بواسون » من قبل ، إذ رأى أن ميول الفيلسوف لم تكن تلائم مسلك أفراد تلك الفئة ؛ ويرى الأستاذ «جلسون» — وهو حجة بين مؤرخى الفلسفة الديكارتية فى أيامنا هذه — أن لا شىء أشد مناقضة لفلسفة ديكارت من آراء شيعة « روزكروا » وأوهامهم[٢] .

والآن ما طبيعة ذلك العلم العجيب الذى اهتدى ديكارت إلى اكتشاف أسسه فى ١٠ من نوفمبر سنة ١٦١٩ ؟

الخلاف فى هذا الأمر كثير بين مؤرخى الفلسفة وغيرهم من الباحثين[٣] . ولكن يبدو لنا أن الاكتشاف المشار إليه ليس هو المنهج — كما ذهب إليه بعض الكتاب — لأن كتاب « المقال فى المنهج » يفيد أن ديكارت إنما كان شارعاً فى البحث عن المنهج ، وبأنه كان يعد القراء بأن يستخدم هذه

---

(١) جبريل برسيجو : « اشراق رنيه ديكارت » (مقال فى أعمال المؤتمر الدولى التاسع للفلسفة ، أو « مؤتمر ديكارت » باريس ١٩٣٢ م ٢ ص ١٢٣ — ١٣٠) . راجع أيضاً مكسيم لروا : « ديكارت الفيلسوف المقنع » ص ٦٩ — وكذلك شارل أدام : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » باريس ١٩١٠ ص ٤٨ .

(٢) جلسون : « ديكارت فى هولندا » (مقال فى مجلة الميتافزيقا سنة ١٩٢١) .

(٣) يرى « مييه » و « ف . بوييه » و « فوشيه دى كارى » و « لوى ليار » أن ذلك الاكتشاف هو اكتشاف قواعد المنهج : ويرى « شارل أدام » أنه هو اكتشاف الرياضة الشاملة . ويرى « جلسون » و « جوستاف كوهين » أنه اكتشاف وحدة العلوم ، ويرى « شفالييه » — ونحن نؤيده — أنه اكتشاف « الكوجيتو » (اثبات النفس المفكرة) ووجود الله . ويروى « مكسيم لروا » أنه هو علم الطب الموجه إلى خدمة الإنسانية .

المهمة وقتا كافياً[١] . وليس الاكتشاف هو ضم الهندسة إلى الجبر فى علم رياضى أعم منهما : لأن القسم الثانى من « المقال » وكذلك تعليقات بابيه على « أولمبيقا » وروايته عن الرؤى الثلاثة — لا شىء من ذلك ينطوى على أى إشارة إلى اكتشاف من ذلك القبيل ؛ بل الحلمان الأولان ينبئان ديكارت أن الله قد اختاره واصطفاه ، ويروى الفيلسوف فى الحلم الثالث كتابين : يرى أولاً قاموساً ، (وهو يفسر ذلك على معنى أن « العلوم كلها منضمة بعضها إلى بعض ») ، ويرى ثانياً ديواناً من الشعر يفيد « انضمام الفلسفة إلى الحكمة »[٢] .

وهذه النصوص تفيد — فيما يظهر — ثلاثة أشياء :

(أولا) أن العلوم جميعاً ليست إلا علماً واحداً ، وأن مفتاحاً واحداً يفتح جميع كنوزها .

(ثانياً) أن الدعوة التى تلقاها ديكارت للبحث عن ذاك المفتاح إنما وردت إليه من الله لا من شيطان ماكر .

(ثالثاً) أن الفيلسوف ينبغى له أن يبحث عن « المفتاح » فى نفسه ، لأن الحقيقة كامنة فينا كمون النار فى الحجر الصوان .

حقا إن « المقال فى المنهج » لا يبين هذا كله صراحة . ولكن يجب أن نلاحظ أن ذلك الكتاب إنما كتب بعد نحو عشرين سنة من حمى الاكتشاف ، ولذلك كان — كما قيل — أشبه « بذوب بركان قد برد وتجمد » .

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت . م ٦ ص ١٧ .

(٢) بابيه : « حياة مسيو ديكارت » م ٢ ص ٨٣ .

ومهما يكن من أمر ذلك الاكتشاف ، فإن فكرة « وحدة العلوم » موجودة فى أكثر من فقرة من « المقال فى المنهج » . ثم إن فكرة « الحماية الإلهية » قد أضحت بعد ذلك المبدأ الذاهب إلى أن الله هو الضامن للحقيقة والكفيل بصدق أفكارنا الواضحة المتميزة . وأخيراً نستطيع أن نلاحظ أن فكرة « النور » الذى ينبغى أن تلتمسه فى أنفسنا لا فى الأشياء ، هى أيضاً من صميم المنهج الديكارتى : وهذا كله ما يمكن استخلاصه من كتاب « قواعد لهداية العقل »[1].

والخلاصة أن الاكتشاف الديكارتى العظيم الذى حدث ليلة ١٠ من نوفمبر سنة ١٦١٩ إنما هو تلك الفكرة التى أشرنا إليها ، والتى يذهب فيلسوفنا فيها إلى أن مجموع العلوم واحدة مؤتلفة فى الحكمة ، أى فى المعرفة التى نستقيها من أنفسنا ، وأن الله قد ناط بديكارت مهمة بنائها .

وإذا كان ديكارت ، فى غد ذلك الاكتشاف ، قد بلغت منه الحمى العقلية والهيجان النفسى أن « مخه كاد يشتعل اشتعالاً ! » — كما يقول « بايبه » صاحب سيرته — فسبب ذلك أنه أحس أن الله قد اختاره هو لإقامة البناء الجديد . وإذا كنا نقرأ بعد ذلك فى « المقال فى المنهج » أن الفيلسوف قد خطر له أن العمل الذى يشترك فى إتمامه ناس كثيرون يجىء عادة أشد نقصاً من العمل الذى ينهض به رجل واحد[2] ، فيصح لنا أن نفهم منه أن ديكارت كان يعدّ فى تلك الفترة نفسه لأن يتقلد مهام الرجل الوحيد الذى ندب لإصلاح

---

(١) يصرح ديكارت فى القاعدة التاسعة من كتاب « قواعد لهدية العقل » بأن « أكبر قسط يناله من سعادة البحث هو أن يجد الحقائق فى نفسه ، لا أن يتلقاها من غيره » .

(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت . م ٦ ص ١١ — ١٢ .

المعرفة الإنسانية إصلاحاً كاملا . هـذا ما يستشف من ثنايا السطور ، بغض النظر عن لهجة التواضع التى صيغت فيها عبارات الفيلسوف حين تحدث عن نفسه[1] .

غادر ديكارت البلدة التى ألهم فيها اكتشافه . وقضى التسع السنوات التالية متنقلاً فى البلاد ، متفرجاً على مسرح الدنيا . لكن يظهر أن حادثة مهمة وقعت فى الفترة التى تعنينا الآن ، فأثرت فى فكر الفيلسوف الشاب أثراً عميقاً : اتفق لديكارت أن شهد فى نوفمبر سنة ١٦٢٨ ، اجتماعاً عند سفير البابا فى باريس . وتكلم فى المجلس أحد الأفاقين ويدعى « شاندو » — وكان فصيحا لسناً جريئاً — وأخذ يعرض فى قوة آراءه ، باسطاً قواعد فلسفة جديدة بسطاً شائقاً أعجب به الحاضرون أيما أعجاب ، ما عدا ديكارت ، فقد قابل كلام « شاندو » بكل فتور ؛ وكان الكردينال « دوبيرول » حاضراً ، ولحظ ما كان من ديكارت ، فسأله : عن السبب فى قلة مبالاته بكلام الخطيب الفصيح . وانضم سفير البابا إلى الكردينال ، وسأل ديكارت أن يشرح للمجلس وجهة نظره . فما كان من ديكارت حينئذ إلا أن نهض وتكلم فى وضوح وقوة ، مبيناً أن منهج « شاندو » فى البحث باطل بطلان مناهج القرون الوسطى ، وأن ذلك المنهج يمكن استخدامه فى قلب الباطل حقاً ، وفى حمل الناس على الارتياب حتى فى أوثق القضايا وأبعدها عن مواطن النزاع . وسأله بعض الحضور إذا كان هو يستطيع أن يدلى بمنهج آخر أوثق لتمييز الخطأ من الصواب : فأجابهم

(٢) جلسون : « ديكارت فى هولندا » (مقال فى « مجلة الميتافزيقا » ١٩٢١ ص ٥٥٢) .

ديكارت إلى ما طلبوا ، وكشف إذ ذاك عن شيء من منهجه[1] . . . وأدرك الكردينال «دوبيرول» قيمة المبادئ التى أدلى بها ديكارت ، فدعا الفيلسوف الشاب إلى زيارته ، وسأله أن يبسط له أفكاره بسطاً أوفى مرة أخرى ، وأهاب به أن يفرغ لإصلاح الفلسفة ، وأن يستعمل فى مناصرة الحقائق الميتافيزيقية الكبرى التى توافق العقيدة الكاثوليكية ما حباه الله من قوة القريحة ونفاذ البصيرة .

(١) شارل أدام : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » باريس ١٩١٠ ص ٩٥ — ٩٧ .

الفصل الثانى

ديكارت منذ سفره إلى هولندا

حتى ظهور « المقال فى المنهج »

لم يبق على ديكارت حينئذ إلا أن يعمل على تحقيق الآمال الكبار التى بدأ العلماء يعلقونها عليه ، وإلا أن يختار لنفسه أفضل أماكن الخلوة والتأمل ، حتى يتسنى له تنفيذ ذلك المشروع العظيم الذى أوحى إليه به الكردينال « دوبيرول » .

وكانت أسرة الشاب ترغب فى أن تهىء له — كما هو المألوف — زواجاً ملائماً ومنصباً حكومياً . ولكن نفس ديكارت لم تكن تصبو إلى مثل تلك الحياة الراتبة ، بل كان هواه كله منصرفاً إلى خدمة العلم . ولكى يستطيع ديكارت أن يفرغ لأداء تلك المهمة على الوجه الذى يرتضيه ، غادر البلاد الفرنسية ، واختار المقام فى هولندا ، فارتحل إليها سنة ١٦٣٩ .

ولعل الذى حبب إلى الفيلسوف أن يقيم فى تلك البلاد الشمالية النائية « وسط شعب منهمك فى التجارة » هو هدوء المدن الهولندية ، وملاءمتها للدرس . وكان ديكارت مولعاً بالهدوء الذى يعينه على التفكير الفلسفى ، وكان أشد مايخشاه هو أن يعكر عليه أحد صفو تفكيره . ولقد قال هو نفسه فى ذلك : « حملتنى تلك الرغبة على الابتعاد عن جميع الأماكن التى قد ألقى فيها

بعض من يعرفونى ، وساقتنى إلى أن أخلو هنا ، فى بلاد وطد فيها طول الحرب نظماً ثابته .. وحيث استطعت — وسط شعب كبير جم النشاط يعنى بشئونه أكثر مما يستطلع شئون الآخرين ، كل ذلك دون أن أحرم نفسى من رخاء المدن الغاصة — أن أعيش عيش العزلة كما لو كنت فى أقصى الصحارى » (١) .

وربما كان مما حبب إليه الحياة فى هولندا أنه كان يرجو أن يجد فيها حرية أوسع مما كان يظفر به فى بلاده ، لكى يتيسر له العيش الهادىء ، مع الاستمرار فى بحوثه العلمية : فنحن نعلم أن الجو العقلى فى باريس كان مما لا يطيقه الفيلسوف (٢) .

ولا أدل على ذلك مما حدث سنة ١٦٢٤ ، إذ أن بعض العلماء من الشبان نظموا بباريس اجتماعاً هاماً أرادوا أن ينقدوا فيه طبيعيات أرسطو ، وأن يناصروا نظرية « الذرة » أو الجزء الذى لا يتجزأ . ولكن « كلية أصول الدين » أعلنت إذ ذاك أن نظرية الذرة باطلة لأنها مخالفة لعقيدة الكاثوليك فيما يسمى « العشاء الربانى الأخير » . وبعد أن حضر ذلك الاجتماع نحو ألف شخص أصدرت الحكومة أمراً بانصراف المجتمعين ، وألقى القبض على زعماء الجلسة ، وأبعدوا عن باريس . وقضى البرلمان بتحريم تعليم أى مبادىء جديدة تخالف مبادىء القدماء ، أو بتنظيم المحاضرات مالم تصرح بذلك « كلية أصول الدين » ، ونص فى قرار البرلمان على أن كل من يرتكب هذا الإثم فجزاؤه الاعدام .

---

(١) مؤلفات ديكارت . طبع أ — ت ٠ م ٦ س ٣١

(٢) راجع أيضا ما كتبه ديكارت إلى الأب « مرسن » بتاريخ : ٢٧ أبريل سنة ١٦٣٨ : « لاشىء أشد تعارضا مع رغباتى من جو باريس ، بسبب الملهيات الكثيرة التى لا حصر لها والتى لا يمكن تفاديها ... » (مؤلفات ديكارت طبع أ — ت ٠ م ص ١٥١ — ١٥٢) .

ومهما يكن من الباعث لديكارت على مغادرة بلاده ، فإن هجرته إلى هولندا وإقامته بها قد وافقت هوى فى نفسه ولاءمت طبعه ومزاجه . وفوق ذلك كانت حياة الفيلسوف الفرنسى بتلك الديار أشبه بدرس جليل فى التسامح. قال جستاف كوهن . « ولقد كان ذلك الكاثوليكى (ديكارت) يمارس فى هولندا ، دون أدنى عائق ، شعائر دينه مع أصدقائه فى « ليدن » وهم « كورنى فان هو خلانده » ، والأب « بان » والأب « بلومرت » فى هارلم . . . وهذا لم يحل بينه وبين أن يكون له تلاميذ بروتستانت مثل « رينرى » و « رجيوس» و « هيربورد » وأصدقاء بروتستانت أمثال « قسطنطين هويجنز » و « فان سورك » و « دى فلهم » ، كما لم يمنعه من أن يعمد ابنته « فرانسين »[1] فى معبد البروتستانت ، وأن يهدى إحدى نصيرات كلفان — الأميرة اليزابث — إلى السير فى الطرق الوعرة ، طرق الفلسفة المستقلة ، وميتافيزيقا العواطف والأهواء »[2] .

لكن حب ديكارت للاستقلال والهدوء لم يقض عليه بتطليق الحياة الاجتماعية ، والتزام العزلة عن الناس بتاتاً ، فقد اتصل الفيلسوف بالكثيرين من مشاهير عصره : التقى مرات بصديقه « بيكمان »[3] ، وصديقه الرياضى المستشرق « جوليوس »[4] وتردد على « قسطنطين هويجنز » سكرتير أمير « أورانج » كما تردد على ابنه « هويجنز » الكبير ، وكانا يستقبلانه فى منزل

---

(١) هى ابنة له أعقبها من غير زواج شرعى .

(٢) جوستاف كوهن : « كتاب فرنسيون فى هولندا إبان النصف الأول للقرن السابع عشر » . باريس سنة ١٩٢٠ ص ٢٨٦ .

(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع أ . ت . م ١٠ ص ١٦٤ .

(٤) كانت اللغات الشرقية تعلم فى جامعة ليدن بقصد الدعاية للبروتستانتية فى بلاد المشرق . (شارل أدام : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ص ١٠٩ هامش) .

ريفى لها باحدى ضواحى « لاهى » [١] ، وكان « رجيوس » الهولندى من تلاميذ ديكارت المتحمسين ، واتصل ديكارت بسفراء فرنسا ، وظهر حيناً فى فى البلاط الهولندى ، وكان كثيرون من أبناء وطنه يزورونه . زاره الأب مرسن سنة ١٦٣٠ حينما كان الفيلسوف مقيماً فى « ليدن » ، وكذلك زاره « سُربيير » الطبيب ، (وهو من أتباع الفيلسوف « جسندى ») فى قصر « اندجيست » [٢] ، وتحدث معه ، ووصف لنا « سربيير » طرفاً من حياة الفيلسوف الفرنسى فى هولندا حوالى سنة ١٦٤٢ [٣] .

لقد كانت الفترة التى قضاها ديكارت فى هولندا فترة خصبة من ناحية الانتاج العقلى ، فمنذ سنة ١٦٢٨ إلى سنة ١٦٢٩ كتب رسالة صغيرة فى الميتافيزيقيا موضوعها وجود الله ووجودُ الروح ، والقصد منها أن تبسط شيئاً من قواعد مذهبه فى الطبيعيات . وهذا يدلنا على أن ديكارت كان يشتغل منذ سنة ١٦٢٩ بتحرير كتاب « التأملات الفلسفية » الذى لم يظهر إلا فى سنة ١٦٤١ . وبذلك برّ الفيلسوف بوعده للكردينال « دوبيرول » فى أن يكتب رسالة يناصر بها الدين على الملحدين .

وعكف ديكارت ، فى مقامة الجديد ، على النظر الفلسفى الصرف . ثم وجه اهتمامه إلى دراسة علوم الطبيعة ، فحرر كتاباً سماه فيما بعد « العالم » أراد فيه أن يبسط رأيه فى كيفية نشوء العالم على مقتضى قوانين ميكانيكية صرفة :

---

(١) وقد جرت بين ديكارت وقسطنطين هويجنز مراسلات كثيرة نشرها « ليون روث » سنة ١٩٢٦ بعنوان « مراسلات ديكارت وقسطنطين هويجنز » من سنة ١٦٣٥ — ١٦٤٧

(٢) وفى هذا القصر أيضا تحدث الفيلسوف مع « كومنيوس » أحد دعاة الاصلاح الصوفى ودام حديث الرجلين أربع ساعات (هيبرجر : « أموس كومنيوس » شامبيون ١٩٢٨ ؛ ص٦٤) يراجع أيضا للوقوف على صلة ديكارت بكومنيوس مقال دوفليشاور فى المجلد الثانى من « أعمال مؤتمر ديكارت » باريس ١٩٣٧ ، ص ١٠٦ — ١١٤

(٣) بابيه : « حياة مسيو ديكارت » م ٢ ص ١٦٨ .

بدا للفيلسوف أن الله خلق المادة « عماء » خواء (Chaos)، ثم رتبها وفقاً للقوانين التى لم يزل يراعيها فى حفظ العالم . وعلى هذا النحو أراد ديكارت أن يوفق بين الإيمان بعقيدة الخلق ، وبين فكرة النشوء الحاصل وفقاً للقوانين الطبيعية التى لا يستطاع بعدُ البرهنة عليها .

ولكن حادثاً وقع فى ٢٣ من يونية ١٦٢٣ ، فكان له أثر لا يستهان به فى حياة ديكارت الفكرية ؛ ذلك أن هيئة التفتيش حكمت على العالم الطليانى المشهور « جاليليو » بالمروق من الدين لقوله بدوران الأرض . ولقد كان ديكارت نفسه يقول بذلك فى كتابه « العالم » ؛ فلما بلغه نبأ الحكم على « جاليليو » أحجم عن نشر الكتاب ، وكتب إلى صديقه الأب « مِرسن » بأنه يعترف أنه إذا كانت حركة الأرض باطلة ، فإن جميع أصول فلسفته باطلة كذلك ، لأن تلك الأصول تثبت الحركة الأرضية بما لا مجال فيه للإبهام . وقال أيضا إنه لا يستطيع أن يفصل تلك النظرية (فى حركة الأرض) عن أجزاء كتابه دون أن يتعرض مذهبه كله للخلل . ولكنه لما كان لا يريد أن يصدر عنه قول يمكن أن يوجد فيه ما يخالف الكنيسة فانه يفضل أن يكتم ذلك القول على أن يظهر للناس فى صورة شوهاء [1] .

والواقع أن ديكارت كان حريصاً جداً على أن يعيش آمناً مطمئناً ، وعلى أن يتجنب جميع أسباب الخوف والقلق ، وكان يشعر بحاجة إلى ذلك الهدوء النفسى المطلق الذى لا يسمع فيه إلا صوت الفلسفة ، والذى يكون فيه بمعزل عن جميع المضايقات من قِبل الحكام أو رجال الدين . والحق أن رجلا كان دأبه أن يتخفى عن جيرانه لكى يفكر ، حتى جعل شعار حياته كلمة « إبيقور »

---

(١) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتانرى ، ١م ص ٢٧٢ » .

« السعيد من عاش متخفيا » ، لم يكن بمقدوره أن يضحى براحة باله وهدوء نفسه كى ينصر « جاليليو » على الكنيسة . ومن أجل هذا أراد « ديكارت » أن يقنع بحظه من الدرس والبحث الحر لنفسه ، دون أن يتكبد العناء فى إذاعة آرائه على الناس .

لكن ذلك الشعار الجميل الذى أشرنا إليه منذ حين ، قد فسره بعض الكتاب بما فيه تشويه لسمعة ديكارت ، وغضّ من قوة خلقه وشجاعته . ويكتب « بوسويه » نفسه عن هذا فى بعض رسائله فيقول : « كان ديكارت دائم الخوف من أن ترمقه عيون الكنيسة ! » .

والظاهر من مراسلات ديكارت أن آراءه كانت على أتم وفاق مع النتائج التى انتهت إليها بحوث «جاليليو» . ولدى الباحثين الآن من الأسباب ما يحملهم على الاعتقاد بأن ديكارت كان فى الحقيقة كاثوليكياً مخلصا : فلا شك إذن فى أن شعور الخوف ، بل الحاجة إلى هدوء البال وإيثار العافية ، هى التى أملت على الفيلسوف ذلك التصرف المسرف فى التحفظ ، الموغل فى التخفى والتقية . نعم إنه قد عرض بعد ذلك فى كتابه « مبادىء الفلسفة » لنظريته تلك عن نشوء العالم ؛ لكنه بسطها إذ ذاك بسطاً فيه تستر كثير « وذر للرماد فى عيون أعضاء محكمة التفتيش » كما يقول صاحب السيرة الديكارتية .

ولعل من الإنصاف هنا أن نقول مع الأستاذ « جلسون » إن ديكارت كان مولعاً بالكشف عن الحقيقة، لكنه كان قليل الميل إلى تقييدها وتحريرها[1] وإذا كان ميل ديكارت إلى تحرير الحق قليلا ، فإن رغبته فى إذاعته دون ذلك

---

(١) رسالة بتاريخ ١٥ من ابريل سنة ١٦٣٠ ؛ راجع «مؤلفات ديكارت» (طبع أدام وتانرى م ١ ص ٣٧١) .

بكثير ، وهذا على الأقل ما صرح به ديكارت نفسه إلى صديقه الأب « مرسن » قبل أن تخطر مسألة « جاليليو » على باله بزمن طويل . كره الفيلسوف النشر والإذاعة ، والأسباب التي أدلى بها عن ذلك الكره وجيهة : فالنشر — مهما يكن نجاحه — معناه اكتساب شيء من الشهرة ، واكتساب الشهرة معناه اكتساب الأصدقاء والمعارف ، ومعرفة الناس الكثيرين يرى فيها الفيلسوف خطراً على أثمن مايملك الإنسان المفكر ، أعني الفراغ والحرية[1] .

فديكارت الذي ألغى كتابه « في العالم » حباً في الراحة ، هو ديكارت عينه الذي قضى حياته في بلاد الغربة في هولندا ، ابتغاء العزلة ، وتفادياً لمضايقات الزوار والمتطفلين ، وهو أيضاً ديكارت الذي يمعن في التخفي لكي يتيسر له أن يمعن في التفكير[2] .

توقف ديكارت إذن عن نشر طبيعياته ، وعزم على أن لاينشر في حياته شيئاً قط . لكن آراء ديكارت في الفلسفة وفي علم الطبيعة كانت رغم ذلك معروفة في الدوائر العلمية الواسعة ، سواء في باريس أو في هولندا . والواقع أن فلسفة ديكارت قد ذاعت وعلّمت قبل أن تدرس في الكتب : فكثيرون من تلاميذ الفيلسوف الفرنسي قد عرضوا فلسفته في جامعات هولندا . ولقد أثار ذلك منازعات عنيفة جرّت على ديكارت مخاصمات ومضايقات كثيرة . لكن أصدقاء الفيلسوف المهاجر قد ألحوا عليه إلحاحاً شديداً أن يتحفهم بنماذج وأمثلة من تفسيراته وبحوثه العلمية ، فلم يسعه إلا أن ينشر سنة ١٦٣٧ ثلاث

---

(١) راجع نفس الموضع ص ١٣٦ . وكذلك كرنيليا سروريه : « ديكارت الإنسان والمفكر » باريس ١٩٥١ ص ٣٠٨ — ٣٠٩ .

(٢) شارل أدام : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ص ١٠٦ .

رسائل هى « البصريات » و « الآثار العلوية » و « الهندسة » ، وصدرها جميعاً بمقدمة هى « المقال فى المنهج » ، حاول أن يبين فيها أنه استعمل منهجاً آخر غير المنهج الشائع ، وأن هذا المنهج ليس أسوأ المناهج ولا أقبحها[1] .

وظهرت تلك الرسائل فى سفر باللغة الفرنسية . وكان ديكارت قد خطر له أولاً أن يجعل عنوان الكتاب « مشروع علم كلى يستطيع أن يرفع طبيعتنا إلى أسمى ما قدّر لها من مراتب الكمال » ، ولكنه عدل عن ذلك العنوان ، لما قد يشتمّ فيه من غرور ، ونشر الكتاب باسم « مقال فى المنهج لإحكام قيادة العقل ، والبحث عن الحقيقة فى العلوم ، ويليه علم البصريات وعلم الآثار العلوية وعلم الهندسة : وهى محاولات لتجربة ذلك المنهج » .

أما « المقال فى المنهج » فهو الرسالة الفلسفية الصرفة فى ذلك المجموع ، بيّن فيها تاريخ أفكاره ، وأوضح عن الخصائص المهمة لمذهبه الجديد فى نظرية المعرفة وفى الميتافيزيقا . أما الرسالتان الثانية والثالثة (البصريات والآثار العلوية) ، فقد أعطى فيهما الفيلسوف مثلا أو نموذجا لطريقته فى تفسير الطبيعة تفسيراً ميكانيكياً بحتا ، وفى الرسالة الرابعة (الهندسة) استكشف ديكارت الهندسة التحليلية التى ضم بها الجبر إلى الهندسة وجعلهما مندرجتين تحت علم واحد .

ولقد كان ظهور كتاب « المقال فى المنهج » بالفرنسية فتحاً جديداً فى عالم التأليف : إذ كانت عادة العلماء والفلاسفة إلى ذلك الحين أن يكتبوا بحوثهم باللغة اللاتينية ، فلما نهض ديكارت ونشر كتابه باللغة الفرنسية أدرك الناس لأول مرة كيف تعبر الفلسفة عن معانيها باللغة التى يفهمها الجمهور

---

(١) مؤلفات ديكارت . طبع أ — ت . م ص ٥٦٠ .

من الشعب . ولقد أرسل ديكارت فى ٢٢ من فبراير سنة ١٩٣٨ إلى الأب « فاتييه » يقول عن كتابه: « أردت أن يتيسر حتى للنساء أن يفهمن من كلامى بعض الشيء ، وأن يجد مع ذلك أولو الفطنة مادة تكفى لأن تشغل بالهم » (١) .

والحق أن ديكارت كان قليل الثقة بالمتحذلقين وأهل الطنطنة والادعاء فى العلم . ولذلك نراه منذ البداية فى باكورة مؤلفاته يوجه حديثه إلى ذلك الجمهور الأوسع من الناس الذين يحكمون فيما يرد عليهم من الأمور ، دون أن يحفلوا بما رآه أرسطو ولا بما قاله فلان أو علان . ويقول ديكارت موضحاً ذلك : « إذا كنت آثرت أن أكتب بالفرنسية ، التى هى لغة بلادى ، على الكتابة باللاتينية ، التى هى لغة من قاموا على تعليمى ، فذلك لأنى أرجو أن الذين لا يستخدمون إلا عقولهم فى حالة فطرتها وصفائها سيقدرون آرائى خيراً من أولئك الذين لا يؤمنون إلا بما فى كتب القدماء » (٢) .

---

(١) مؤلفات ديكارت . طبع أ ـ ت م ١ ص ٥٦٠ .

(٢) مؤلفات ديكارت . طبع أ ـ ت . م ٦ ص ٧٧ .

الفصل الثالث

ديكارت منذ « المقال فى المنهج » حتى وفاته

الظاهر أن ديكارت قد اشتغل بالمنهج وهو فى ريعان شبابه . يروون أنه كان كلما سمع فى صباه عن اختراع بديع جعل همه أن يعيد صنع الاختراع بنفسه ، دون أن يراجع فيه الكتب التى تعالج الموضوع . ويحدثنا ديكارت نفسه بأن هذه العادة التى جرى عليها قد ساقته إلى أن يلاحظ أنه كان يسير فى هذه الحالات طبقا لقواعد ثابتة . بل إن ديكارت وهو بعد فى « لافليش » قد أنشأ لنفسه منهجاً للمناقشة فى مسائل الفلسفة ، وقد رضى عنه الأب « شارليه » مدير المدرسة والأب « دينيه » القيم على الدراسات بها . ونستطيع أن نقرأ الآن فيما وصلنا من مؤلفات ديكارت قطعاً وشذرات من كتاب ألفه فى شبابه وسماه : « دراسة للعقل السليم »[1] ، وهو أشبه بأن يكون المحاولة الأولى لكتابه : « قواعد لهداية العقل »[2] الذى هو بمثابة منطق جديد مستمد من مناهج الرياضيين .

ومن دواعى العجب أن كتاب « المقال فى المنهج » لم يُثر لدى الجمهور حين

---

(١) فيه كما يقول « باييه » : « اعتبارت عن رغبتنا فى المعرفة ، وعن العلوم ، وعن استعداد النفس للتعلم ، وعن الترتيب الذى ينبغى الاحتفاظ به ، لاكتساب الحكمة ؛ أعنى لاكتساب العلم مع الفضيلة . وذلك بإضافة وظائف الإرادة إلى وظائف التعقل (باييه : « حياة مسيو ديكارت » سنة ١٦٩١ م ٢ ص ٤٠٦) .

(٢) بدأ ديكارت تحرير ذلك الكتاب حوالى سنة ١٦٢٨ ولكنه لم يتمه ، فبقى مطوياً إلى أن طبع سنة ١٧٠١ ، أى بعد وفاة الفيلسوف بنصف قرن .

ظهوره إلا قليلا من الملاحظات والاعتراضات ، في حين أن الرسائل الأخرى العلمية التي تليه أثارت من الأسئلة والاستيضاحات ما اضطر ديكارت إلى النزول في ميدان المناقشة الحادة مع كثيرين من الرياضيين .

ولما هدأ بال ديكارت من هذه المجادلات العنيفة ، بدا له حوالى سنة ١٦٣٩ أن يعود إلى مشروعه القديم ، فيبسط في صورة نهائية « رسالته الميتافيزيقية الصغيرة » التي كان قد خط رسومها الأولى قبل ذلك بعشر سنوات . وحرر ديكارت كتابه الجديد باللغة اللاتينية ، ونشره سنة ١٦٤١ تحت عنوان « تأملات في الفلسفة الأولى وفيها يُبرهن على وجود الله وخلود الروح » . وفي الطبعة الثانية لهذا الكتاب أبدلت عبارة « خلود الروح » بعبارة « التمييز بين الروح والجسد » (ولعل سبب هذا أن الفلسفة في نظر ديكارت لا تستطيع أن تبرهن برهنة دقيقة على شيء أكثر من هذا التمييز ، وإنما الاعتقاد ببقاء الروح يأتينا من قبل الوحي) .

ولما كانت هذه « التأملات » تحتوي — كما جاء في كتاب من ديكارت إلى إلى الأب « مرسن » — على جميع قواعد فلسفة الطبيعيات عنده ، فقد اتخذ الفيلسوف كافة الاحتياطات ليكون الكتاب مقبولاً لدى علماء اللاهوت :

أرسله قبل الطبع إلى عالم هولندي من علماء الدين يدعى « كاتروس » ثم أرسله إلى الأب « مرسن » مع اعتراضات « كاتروس » وردوده هو عليها (الاعتراضات الأولى) . وقدم ديكارت للكتاب برسالة إلى علماء الدين في « السربون » يسألهم فيها تأييدهم لكتابه ، ويبين لهم كيف أن براهينه فيه براهين قاطعة تستطيع أن تخرس ألسنة الملحدين . وجمع « مرسن » اعتراضات من مختلف اللاهوتيين (سميت الاعتراضات الثانية) . وجمع كذلك اعتراضات « هوبز » (فسميت الاعتراضات الثالثة) واعتراضات « أرنو »

(فسميت الاعتراضات الرابعة) واعتراضات « جسندى » (فسميت الاعتراضات الخامسة) ، وكذلك اعتراضات من لاهوتيين وفلاسفة آخرين (فسميت الاعتراضات السادسة) . وظهر الكتاب سنة ١٦٤١ مذيلا بهذه الاعتراضات جميعاً وبردود ديكارت عليها . ولما كان من المنتظر فى ذلك الحين أن يقرّ الكتابَ رجال الدين ، فقد طبع فى أسفل الغلاف عبارة : cum approbatione doctorum (بإقرار من علماء الدين) . ولكن هذه العبارة حذفت من الطبعة الثانية ، طبعة سنة ١٦٤٢ . وزادت الطبعة الثانية على الطبعة الأولى باحتوائها اعتراضات من اليسوعى « بوردان » (وسميت الاعتراضات السابعة) ؛ وظهرت سنة ١٦٤٧ الطبعة الأولى من « التأملات » ترجمة فرنسية بقلم الدوق « دولوين » راجعها ديكارت وصححها[1] .

لكن المعارضة التى لقيتها تلك الفلسفة الجديدة فى هولندا كانت من نوع آخر ، إذا جاءت لا من الفلاسفة فحسب ، كما هو الحال فى اعتراضات « هوبز » و « جسندى » ، بل من رجال الدين من اليسوعيين والبروتستانتيين على حد سواء . فقد كان رجال الدين يتشبثون بفلسفة القرون الوسطى وينظرون إلى فلسفة أرسطو نظرهم إلى حصن للدين منيع . ووجد ديكارت نفسه إذ ذاك بين نارين : كان البروتستانتيون يتهمونه بالتشكك والإلحاد ، ويرمونه بالعمل على هدم الجامعات والكنيسة والدولة ، وكانوا يرفضون فلسفته وينعون عليها مناصرتها البابا . وكان الكاثوليك هم أيضاً ينكرون آراء الفيلسوف بحجة أنها آراء جديدة ، وأنها آراء مارقة من الدين (مثل رأيه عن حركة الأرض) ، وكانوا يتهمونه بالميل إلى البروتستانتية أو مثابرته على إقامة

---

(١) أما الترجمة الفرنسية لكتاب « الاعتراضات والردود » فقد قام بها « كارسليبه » وراجعها ديكارت .

شعائرها . وبدأ الجدال والنزاع فى جامعة « أوترخت »[1] بين عميد كلية اللاهوت ، وهو الراعى البروستانتى « فوتيوس » ، وبين أستاذ فى الطب هو « ريجيوس » ، وكان هذا الأخير من المعجبين بديكارت المتحمسين لآرائه أكبر تحمس ، فلم يترك فرصة دون أن يهاجم فيها فلسفة أرسطو ، وأن يشيد بفلسفة ديكارت ؛ فنهض للدفاع عن أرسطو عميد الكلية « فوتيوس » وحمل « ريجيوس » على الصمت ؛ ثم تصدى « فوتيوس » بعد ذلك لديكارت ، فأخذ يكيل له الاتهامات بالمنشورات تارة وبالكتب تارة أخرى ؛ وأخيراً رفع العميد على ديكارت دعوى أمام محكمة « أوترخت » . وتفاقم الأمر ، ووجد ديكارت نفسه مهدداً بالإبعاد من هولندا ، وبدفع غرامة مالية ، وبإعدام كتبه ، فطلب إلى سفير فرنسا أن يتدخل ؛ ولم يقف سير القضية إلا بتوسط السفير[2] .

ولم ينته قلق ديكارت بانتهاء قضية « أوترخت » : إذ كان للفيلسوف الفرنسى مناصرون متحمسون فى « ليدن » تنازعوا مع رجال الدين هناك . وقام بعض اللاهوتيين ينقضون آراء ديكارت ويفندونها ، ويتهمون صاحبها بالكفر والإلحاد ، مما كان يمكن أن تكون عواقبه وخيمة على الفيلسوف ، لولا تدخل السفير الفرنسى مرة أخرى . وأخيراً صدر الأمر إلى الأساتذة فى جامعة « ليدن » ألا يتكلموا عن ديكارت لا بخير ولا بشر .

---

(١) حظيت فلسفة ديكارت فى هولندا بحسن القبول أول الأمر : ذلك أن جامعة أوترخت أنشئت سنة ١٦٢٤ ، فكان من أوائل أساتذتها صديق لديكارت اسمه « رينرى » ، فسر نظريات أرسطو مستعينا بالمنهج الديكارتى الجديد . ولما مات « رينرى » رثاه أستاذ البلاغة وامتدح معه ديكارت (راجع شارل أدام «ديكارت : حياته ومؤلفاته» ص ٢٢٧ ومابعدها)

(٢) نجد أهم مواضع المناظرة بين ديكارت وخصومه ملخصة فى خطاب لديكارت عنوانه : « رسالة إلى الشهير جداً فوتيوس » . (« مؤلفات ديكارت » : طبع أ — ت — م ٨ (القسم الثانى ص ١٠٧ — ١٩٤) .

ولم يقف الأمر عند ذلك الحد : فقد وجد الفيلسوف نفسه حينذاك مضطراً إلى أن يدفع عن نفسه فى فرنسا اتهامات اليسوعى « بوردان » الذى طعن أولا فى طبيعيات ديكارت ثم ميتافيزيقاه : ذلك أن اليسوعيين فى فرنسا كانوا قد شرعوا ، منذ ظهور « المقال فى المنهج » ، يهاجمون فى مدارسهم بعض نظريات الفيلسوف ؛ وكان قلق ديكارت يزيد كلما اشتدت وطأة هجماتهم ؛ وإذ كان يعلم أن اليسوعيين قوم يسيرون دائماً طوعاً لإرادة هيئة واحدة ، فقد خشى أن يؤدى تضامنهم إلى إقامة العراقيل فى طريقه أو الحيلولة دون انتشار فلسفته ؛ ولذلك عزم على أن يرد عليهم جميعاً مرة واحدة ؛ كتب إلى « هويجنز » فى يوليو سنة ١٦٤٠ : « أعتقد أننى سأدخل فى حرب مع اليسوعيين ، لأن عالمهم الرياضى بباريس فنّد علناً بعض آرائى فى كتاب « البصريات » فكتبت إلى رئيسه لكى يدعو هيئتهم كلها إلى تلك المنازلة ، لأننى وإن كنت أعلم منذ زمن طويل أنه ليس من المستحسن أن نجلب لأنفسنا خصوماً ، غير أننى أعتقد أنهم ماداموا مهتاجين من أنفسهم ؛ وما دمت أنا لا أستطيع تجنب ذلك الأمر ، فلأن ألقاهم كلهم مجتمعين مرة واحدة أفضل عندى من أن أنتظرهم واحدا بعد الآخر ، وهو أمر لن أفرغ منه معهم »[1] .

ولكن ديكارت لم ينازل اليسوعيين كلهم كما أراد ، بل نشر كتاب « التأملات » ؛ فألف الأب « بوردان » كتاباً سخر فيه من تلك التأملات ، وأعلن فيه عزمه على « أن يضيع مالمؤلفها من شهرة فى رومه وفى كل جهة » . وتساءل الناس ما عسى أن يكون موقف ديكارت من تحدى « بوردان » . وأراد الأب « مرسن » صديق ديكارت أن يقف منه على جلية الأمر ،

(١) بابيه : « حياة مسيو ديكارت » . م ٢ ص ٧٩ .

فكتب ديكارت إليه فى ٢٢ من ديسمبر سنة ١٦٤١ . « لقد عدلت عما كنت نويت من نقض تلك الفلسفة (يعنى الفلسفة المدرسية التى يقوم اليسوعيون بتعليمها) لأنى أرى أن مجرّد نهوض فلسفتى يقوّض الفلسفة المدرسية تقويضاً لا تحتاج بعده إلى تفنيد آخر » .

جاء فى كتاب « التأملات » وما تبعه من « الاعتراضات والردود » بيان مجمل عميق للميتافيزيقا الديكارتية . عزم ديكارت على تكملة ذلك الكتاب وعرض فلسفته فى صورة جديدة تسهل تناولها وحفظها ، فنشر سنة ١٦٤٤ باللغة اللاتينية كتاباً سماه « مبادىء الفلسفة » وسعى فى أن يحظى من أساتذته اليسوعيين القدماء بالرضى عن ذلك الكتاب ،

وفى كتاب « المبادىء » هذا خلاصة واضحة جداً عن فلسفة ديكارت ، ويليها شىء مما ارتأى الفيلسوف نشره من طبيعياته . وعلى الرغم مما يشفّ عنه هذا الكتاب من تحوط فى العبارة ، وخصوصاً فيما يتعلق بصور المشاكل التى تدارسها أهل القرون الوسطى ، فالذى يبدو منه بجلاء هو مقاومته للفلسفة القديمة التقليدية ، وخصوصاً ما يتصل منها بالتفسيرات الطبيعية . ويعلن ديكارت هذه المقاومة مباشرة فى كتاب له مرسل إلى الأب « بيكو » مترجم « المبادىء » إلى الفرنسية ، إذ نجده ينعى فيه على فلسفة أرسطو حيرتها وعقمها ، ويزعم أن طريقته هو فى الكشف عن الحق تعين من يجيئون بعده على أن يضيفوا إلى المعارف المكتسبة معارف جديدة وطيدة .

ومنذ ذلك الحين نجد ديكارت ينصرف إلى العناية بشئون الأخلاق ، وكان الفيلسوف قد اتصل بالأميرة « إليزابث » ابنة فردريك الخامس ملك بوهيميا المخلوع[1] . ولعل الأميرة «اليزابث» أشد أفراد أسرتها ولعاً بالكتب

(١) خلع بعد موقعة « براج » فى نوفمبر سنة ١٦٢٠ . خلع عن عرش بوهيميا وبلاتينا وحرم من ممتلكاته فى ألمانيا ، فلجأ إلى هولندا ، وأقام مع أسرته الكبيرة فى «لاهى » .

والقراءة : قرأت « المقال فى المنهج » ، وبدأت بمراسلة ديكارت حوالى عام ١٦٤٠ ، فرحب بها ، إلى أن تمكنت الصداقة بينهما ، فكانت تستشيره فى أمورها ، وتبوح له بما فى دخيلة نفسها . وكان ديكارت يعجب بما أوتيت الأميرة من الفطنة ورجاحة العقل ، فأهدى إليها كتابه « المبادئ » سنة ١٦٤٤ ؛ ولعله لم يكن مسرفاً حين أعلن فى الإهداء أن أحداً لم يفهمه خيراً منها ، وأن قليلا من العلماء يستطيعون أن يفخروا بأنهم قد رزقوا ما رزقت من الفهم فى المسائل الرياضية ومسائل الميتافيزيقا معا[1] . والواقع أن الأميرة فوق جمالها كانت على ذكاء عظيم وثقافة واسعة ، وكان لها فوق ذلك نفس حساسة ؛ توجهت إلى ديكارت أولًا طالبة إليه أن يكشف لها عن الصعوبات التى بدت لها فى مذهبه ؛ فاما شجعها الفيلسوف تحدثت إليه عن همومها وآلامها ، فكانت منزلة ديكارت منها منزلة الطبيب الروحى والمرشد الأخلاقى: كان يبسط لها آراءه فى الأخلاق فيدلى إليها تارة بنظرياته الفلسفية ، وتارة بتجاربه الخاصة .

وقرأ ديكارت مع الأميرة كتاب « الحياة السعيدة » للفيلسوف الرواقى الرومانى « سنكا » ؛ ونشأ عن درس هذا الكتاب سلسلة من الرسائل تبودلت بين الفيلسوف الفرنسى والأميرة ؛ وربما كانت هذه الرسائل خير مصدر نستقى منه معرفتنا بمذهب الأخلاق عند ديكارت . على أن الأميرة « إليزابث » لم تكن تقبل دائما كل ما يدلى به أستاذها وصديقها ، بل كثيراً ما كانت تناقش مذهبه مناقشة دقيقة ، وتقترح تارة تعديلا ، وتارة

(١) راجع : ديكارت « مبادئ الفلسفة » ترجمتنا العربية القاهرة ١٩٦٠ ص ٤١ .

استيضاحاً ، وتارة زيادة فى البيان ؛ وكانت أسئلة الأميرة وملاحظاتها مما دعا ديكارت إلى المبادرة بتحرير « رسالة فى انفعالات النفس » وهى آخر مؤلفات الفيلسوف ، نشرت سنة ١٦٤٩ .

فنحن نرى إذن أن مصادقة ديكارت للأميرة اليزابث ، فضلا عما جنت منها الفلسفة من طيب الثمرات ، قد عادت بالخير على الأميرة نفسها : إذ انتشلتها من الزلل فى مهاوى الحياة العابسة الكئيبة ، وحفظت التوازن فى نفسها التواقة الميالة إلى التصوف ، ووجهت روحها المضطربة إلى الاشتغال بأمور فكرية تتطلب الجد وتستدعى الاهتمام(١) .

على أن ديكارت نفسه كان مرتاحاً لأن يكون من تلاميذه نساء ذكيات ، وكان يراهن أبعد نظراً وأسلم فطرة من الرجال ، وأقل تشبثاً منهم بالمزاعم والأباطيل . وربما كان هذا سبباً من الأسباب التى جعلته يقبل السفر إلى السويد بدعوة من الملكة « كريستين » ليلقنها بنفسه فلسفته ، ولكى يعلمها «السبيل إلى الحياة حياة سعيدة بازاء الله وبازاء الناس »(٢) .

وذهب ديكارت إلى « استكهلم » بعد تردد منه وإلحاح من الملكة ولكنه لم يرتح للإقامة بتلك البلاد الباردة « بلاد الدببة بين الثلاجات والصخور » كما قال فى إحدى رسائله(٣) ، إذ أن جوها لم يكن يلائم صحته ؛ واضطر الفيلسوف فضلا عن ذلك إلى أن يكافح فى البلاط السويدى نفوذ

---

(١) راجع الكتاب الجميل الجذاب الذى نشرته الآنسة « مرجريت نيل » سنة ١٩٤٦ بعنوان « ديكارت والأميرة إليزابث » .

(٢) « مؤلفات ديكارت» طبع أ — ت ، م ١٢ ص ٥٤٩ هامش.

(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ـ ت ، م ٥ ص ٣٤٩ .

اللغويين والشعراء الذين كانوا يخشون أن تحل الفلسفة محل الأدب ، كما اضطر أن يقبل مطالب الملكة التى كانت تخالف عاداته ومزاجه أشد مخالفة : مثال ذلك أن الملكة حددت الساعة الخامسة صباحا موعداً للتحدث معه فى الفلسفة؛ وكانت تلك الساعة المبكرة شاقة جداً على الفيلسوف الذى اعتاد ، مراعاة لصحته ، أن يلبث فى مضجعه لا يبرحه إلى ما قبل الظهر بقليل : وتألم ديكارت من البرد ألما شديداً وأصيب بالتهاب رئوى . ولم يكن يقبل إلا مضطراً أن يعالجه الأطباء الأجانب الذين كان ينظر إليهم نظره إلى أعدائه ولما أراد طبيب ألمانى أن يفصد عرقاً من عروقه قال له : « أبق على الدم الفرنسى » ! ولم يقبل إلا دواء بسيطا . ولبث ديكارت مريضاً يعالج مرضه نحو تسعة أيام : ومات فى الساعة الرابعة من صباح ١١ من فبراير ١٦٥٠[١] وفى سنة ١٦٦٧ نقلت رفاته إلى فرنسا ودفن فى كنيسة « سانت جنفييف » فى الحى اللاتينى ؛ وفى سنة ١٨١٩ نقلت رفاته إلى « سان جرمان ذى بريه »[٢].

ذلك مجمل لحياة ديكارت شيخ الفلسفة الحديثة .

ولقد قال الفيلسوف الألمانى « ليبنتز» حين ذكر موت الفيلسوف الفرنسى قبل الأوان : « عندى أن الإنسانية قد خسرت خسارة جلى من العسير أن نجد عنها عوضاً . وإذا كنا قد ظفرنا منذ ذلك الحين برجال عظماء جداً فاقوا مسيو ديكارت فى بعض المسائل ، فإنى لا أعرف له كفواً فى شمول نظراته ، وفيما اقترن بها من عمق ونفاذ كبيرين » .

---

(١) يراجع ما كتبه « كارسلييه » عن موت ديكارت ، وكيف تقبل الفلسوف الموت فى بساطة وثقة بالله ، ومن غير أسف ولا جزع (مؤلفات ديكارت . طبع أدام وتانرى ، م ٥ ص ٤٨٢ — ٤٨٣) .

(٢) راجع : مجلة «لوجلانورشاتلروديه» عدد مايو ١٩٥٠ ص ١٥ — ١٩ .

الفصل الرابع

شخصيـــة ديكارت

نسج الـكـتّـاب والرواة حول حياة ديكارت كثيراً من الأقاصيص والأساطير . وقد يكون فيما ذكره أصحاب السيرة الديكارتية تفاصيل مبالغ فيها ، أو غير صحيحة ؛ لـكن أمثال تلك الأخبار والروايات لم تـكن لتخترع اختراعا ، ولم يكن تصديق الناس إياها حينئذ ميسوراً لو لم يكن قد وقع الاتفاق على انطباقها أو ملاءمتها لما كان معروفاً من أخلاق الفيلسوف ومزاجه الخاص ؛ وما دمنا نريد الوقوف على مختلف النواحي في شخصية ديكارت ، فعلينا ألا نحقر من شأن تلك الأساطير .

ذكر « باييه » صاحب السيرة الديكارتية أموراً يمكن أن يستفاد منها الـكثير عن شخصية فيلسوفنا وميوله وعاداته ، قال : كان طوله دون المتوسط ، حتى سماه أحد خصومه مرة «Homuncio» (هذا الأنيسان) ! وكان كبير الرأس ، عريض الجبهة ناتئها ، أسود الشعر ، ينزل شعره مطوياً إلى حاجبيه . وكانت عيناه منفرجتين انفراجاً عظيماً ، وأنفه بارزاً واسعاً مع استطالة ، وفمه كبيراً ، وشفته السفلى تجاوز قليلاً شفته العليا ؛ يكاد يكون بيضاوي الوجه . وكان لونه في طفولته أصفر باهتاً ، وفي شبابه يضرب إلى الحمرة ، وفي كهولته يميل إلى لون الزيتون . وكان في وجهه خال يزول ويعود من حين إلى حين ؛ وجهه يعبر عن معاني التأمل وصرامة السلوك . كان صوته ضعيفاً خافتاً بسبب انحراف بسيط في الرئتين ؛ وهندامه يدل على العناية

فى غير بذخ أو ترف . ولم يكن الفيلسوف يجرى وراء « الموضات » ، ولكنه لم يكن يتحداها . وكان اللون الأسود أحب الألوان لديه ، وكان يلبس قلنسوة رمادية أرجوانية وقت السفر .. »[1] .

وإذا تركنا مؤقتاً هذه الأوصاف الجسمية الدقيقة التى سجلها « بابيه » ، ووقفنا برهةً لنلقى نظرةً على صورة الفيلسوف المشهورة ، المعروضة فى متحف « اللوفر » بباريس ، فماذا نرى ؟ نرى حقاً رأساً قوياً ، وعينين عميقتين ، وأنفاً فيه شمم ، وذقناً ينم عن قوة الإرادة . . . وكل شىء فى ملامح تلك الصورة الناطقة يشفّ عن القوة الباطنة المنبثقة وعن النشاط الروحى الوثاب ، مع الدربة على طول التأمل ودوام الفكر والرويّة .

ويستأنف « بابيه » كلامه عن الفيلسوف ، فيقول : « إنه فى أخريات أيامه قلل من كمية الأطعمة التى كان يتناولها فى المساء ، لأنها كانت تضايقه فى الليل . وكان يشرب قليلا جداً من النبيذ . وقد يكف عن شربه شهوراً طوالاً . وكان يتجنب اللحوم التى تزيد فى تغذيتها عن حاجة جسمه ؛ وكان يفضل الفاكهة والخضر ، وكان يعتقد أنها أصلح لحياة الإنسان من لحوم الحيوان » . « وكان ينام من عشر ساعات إلى اثنتى عشرة ساعة ، وكان لا يغادر مضجعه يشتغل فيه صباحاً ، ويتغدى ، ثم يمضى بضع ساعات فى المحادثة وفى زراعة حديقته ، أو فى التريض على صهوة جواد فى أغلب الأحيان . وكان يستأنف عمله حوالى الساعة الرابعة ، فيمضى فيه إلى ساعة متأخرة من الليل» .

ويروون أن ديكارت كان وديعاً لطيفاً مع أصحابه ومع خدمه[2] . وكان

---

(١) بابيه : « حياة مسيو ديكارت» .
(٢) كان ديكارت يكاتب خدمه . ولقد عنى بتعليم بعضهم ، فأصبحوا من خيرة الأساتذة والمعلمين .

سلوكه مع الناس سلوك الرجل الفاضل ؛ وكان ينزل الصداقة منزلة رفيعة ، ويقول إن من « أكبر نعم الحياة أن نستمتع بالتحدث إلى الأشخاص الذين نحبهم ونقدرهم »[١] . ولكننا نعلم أنه قد كان يعمد أحياناً ، فى ردوده على هجمات الخصوم . إلى صيغ لا تخلو من غلظة ، فقد ينعتهم بالجهل والغباء ، وقد يرميهم بالحماقة وسوء النية ، وقد يوجه إليهم عبارات السخرية اللاذعة[٢] . ومن أمثلة روح السخرية عند ديكارت أن « رفيوس » أحد القساوسة الهولنديين ، ظن أن الفيلسوف الفرنسى إنما هاجر إلى هولندا رغبةً منه فى اعتناق العقيدة البروتستانتية والتخلى عن الكاثوليكية . ورأى « رفيوس » هذا فى تحقيق تلك الرغبة كسباً عظيما للدعوة البروتستانتية فى هولندا ، ففاتح ديكارت فى هذا الأمر ، ولكن الفيلسوف رد طلب القس فى رفق وقال : « لما كنت فرنسيا فيعنينى أن أبقى مخلصا لدين مليكى » . والظاهر أن « رفيوس » لم يفهم وجه تمسك ديكارت بدين ملك فرنسا ، وألح فى السؤال عن سبب ذلك ، فأجابه السيد الفرنسى فى شىء من السخرية : « إذن فسأبقى مخلصاً لدين مرضعتى ! »[٣] .

* * *

يميل بعض مؤرخى الفلسفة إلى تصوير ديكارت فى صورة رجل يرتدى « مسوح المتحذلقين » وكأنه قد انصرف عن كل مالا يمت إلى الفلسفة والعلم المضبوط بسبب وثيق . ولكن يبدو أنهم نسوا أن فيلسوفنا كانت له نفس

(١) مؤلفات ديكارت ، م ١٠ ص ٣٧٨ .

(٢) قارن : « ردوده على الاعتراضات السادسة على التأملات » ، وهى الاعتراضات التى وجهها إليه جسندى ، وردوده على « فوتيوس » ، مؤلفات « ديكارت » طبع أ — ت م ٨ ص ١ وما بعدها .

(٣) شارل أدام : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ص ٣٤٥ .

فنانة شديدة الحساسية[١] ، وأن ذلك الذهن المتطلع القلق ، ذهن الفيلسوف الرحالة الذى جاب البلاد والأفكار ، لا بد أن يكون قد طوّف بآفاق الفن السعيدة : شغف ديكارت بالموسيقى طول حياته ووضع فيها رسالة ؛ وفكر فى الفن التمثيلى ، وحاول أن يهتدى إلى حل للمشكلة السيكولوجية التى تنشأ من المأساة « التراجيديا » : وهى تفسير اللذة التى نجدها عند تمثيل الألم[٢] ؛ بل ذهب إلى أبعد من ذلك ، فوضع للملكة « كريستين » تمثيلية غنائية لم يتم فصلها الرابع[٣] . ومن المحقق أن ديكارت أنفق وقتاً كافياً فى قراءة « الحكايات » والأساطير القديمة ، وكان يحفظ الكثير من شعر الشعراء ، كفرجيل ، و « هوراس » ، و « أوفيد » ، و « بلوت » ، و « ترنس » . وقد شغل فى أثناء إقامته بباريس (من سنة ١٦٢٦ إلى ١٦٢٨) بحركة الشعر فى عصره ، وشغل على الخصوص بشعر « تيوفيل دوفيو »[٤] .

والحق أن ديكارت كان مولعاً منذ صباه بالشعر ، وكان يجد فيه «ضروباً أخاذة من الرقة والحلاوة » ويرى الشعر أقرب إلى أن يكون من مواهب النفس من أن يكون ثمرة من ثمرات الدرس والتحصيل ، وأحسن الشعراءهم « أصحاب المبتدعات المحببة ، يعبرون عنها فى أبهى صورة وأحلى عبارة ، وإن كانت صنعة الشعر عندهم مجهولة »[٥] ، ويقول « بابيه » إن الفيلسوف قرض

---

(١) راجع : كرنيليا سرروريــه : ديكارت الإنسان والمفكر » باريس ١٩٥١ ص ٣٠٠ — ٣٠١ .

(٢) وخلاصة رأيه أنه « يلذ للإنسان بطبعه أن يحس اهتزاز جوانحه لجميع ضروب الانفعالات حتى الحزن والكراهية » (« رسالة الانفعالات » مادة ٩٤ ، ١٤٧) .

(٣) نشرها تيبوديه ونوردشتروم فى « مجلة جنيف » سنة ١٩٢٠ .

(٤) انظر فكتورباش : مقال فى « أعمال مؤتمر ديكارت » م ٢ ص ٦٧ وما بعدها .

(٥) « المقال فى المنهج » طبع أدام وتارى ، م ٦ ص ٧ .

شيئاً من الشعر الفرنسي في أخريات أيام حياته ، حين كان يعيش ببلاط ملكة السويد[١] : وكان ديكارت يرى أن للشعراء أحياناً نفحات من الحكمة وحسن البيان قلّ أن يظفر بها في كتب الفلاسفة ، وكان ينسب تلك الظاهرة العجيبة إلى قوة الخيال وتدفق الحماسة عند الشعراء . فإذا كانت الحقيقة — كما يراها ديكارت — كامنة فينا كمون النار في الحجر الصوّان ، وإذا كان التحمس والإلهام يبرزانها أقوى توهجاً مما يستطيع المنطق الجاف ، فلا عجب أن نرى الفيلسوف يعلق أكبر الأماني على ساعات الأحلام التي كان لها — كما رأينا — أعظم الأثر في توجيهه وتوطيد نزعاته[٢] . ولا عجب بعد ذلك من المنزلة الرفيعة التي استطاع أن يحظى بها « الحدس » في الفلسفة الديكارتية كلها[٣] .

وكان ديكارت يميل إلى إظهار احتقاره للماضي ولكل مالا يمت بشيء إلى شواغله العلمية بسبب . وكان يزهو أحياناً بجهله فلسفة أرسطو ، فقال في أحد ردوده على « فوتيوس » : « لقد أخذت في التدليل على أنني لا أفهم ألفاظ الفلسفة المشائية ، وهذا صحيح ، ومن المؤكد أنني لا أقيم لذلك وزناً ، لأنني أرى من العبث أن نبذل في تلك الدراسة عناية وانتباها زائدين » . ولم يكن تقدير ديكارت لتحصيل اللغات وللدراسات التاريخية بأحسن من تقديره لفلسفة أرسطو . قال : « ليست معرفة الرجل الفاضل باللغتين اليونانية واللاتينية بألزم من معرفته للغة السويسرية مثلاً أو اللغة البروتونية السفلى . وليست معرفته لتاريخ الإمبراطورية الرومانية الجرمانية بألزم من معرفته

(١) باييه : «حياة مسيو ديكارت » ، م ١ ص ١٩ .

(٢) راجع مقال كرنيليا سروويه في مجموعة دراسات بعنوان : « ديكارت والديكارتيه الهولندية » باريس وأمستردام ١٩٥٠ ص ٤٥ وما بعدها .

(٣) الحدس عند ديكارت عمل عقلي يدرك به الذهن فكرة ما ، سواء كانت تصوراً أو حكما أو استدلالا « يفهمها بتمامها في زمن واحد لا على التعاقب » .

لتاريخ أصغر دولة توجد فى أوربا ... »[1] . وقال أيضا فى موضع آخر : «أمن عرف اللغة اللاتينية كان أكثر علماً من ابنة شيشرون عند خروجها من عهد الحضانة ؟» .

* * *

لم تكن الحروب فى عصر ديكارت حروباً « خاطفة » كالحروب التى نعرفها اليوم فى عصر « القنبلة الذرية » ، بل كان سيرها حينئذ بطيئاً ، فكان للمحاربين فسحة من الوقت ينفقونها فى الدرس أو التفكير إذا شاءوا . ولسنا نعرف على وجه التحقيق شيئاً كثيراً عن تصرف ديكارت فى الحروب التى تطوع لخوض غمارها ، ولا عن بلائه فيها ؛ وكل ما روى عن الفيلسوف أمران أو حركتان من حركات النفس قد يكون فيهما أثر لحياته العسكرية .

ذكروا أن ديكارت كان فى أحد أسفاره إلى هولندا قادماً من ألمانيا الشمالية ، فاجتاز البحر على سفينة أجرها لتلك الغاية . ولما مر بفريزا الغربية (فى هولندا) ، لاحظ الملاحون أنه كان يتكلم الفرنسية ، فظنوه من أغنياء التجار الأجانب عائداً من بعض أسواق التجارة . وأخذوا يتآمرون عليه يريدون قتله واغتصاب أمواله ؛ فما كاد ديكارت يسمع حديثهم — وكان باللغة الألمانية — حتى نهض من فوره واستل سيفه وتقدم نحو الملاحين ، مهدداً إياهم بالقتل إذا بدرت من أحدهم بادرة . وهكذا استطاع الفيلسوف الشاب بحزمه أن يعلى إرادته على جمع من الملاحين ، وألزمهم الصمت والاحترام حتى تمت الرحلة من غير مكروه[2] .

(١) ديكارت : « البحث عن الحقيقة » (طبع أدام وتارى ، ١٠ ص ٥٠٢ — ٥٠٢) .

(٢) الآن : « أفكار » — باريس سنة ١٩٣٢ ص ١١٢ .

ووقع للفيلسوف — وهو فى الثلاثين من عمره — حادث آخر له دلالته : اشتبك مرة فى مبارزة مع أحد منافسيه بحضرة بعض السيدات — وبينهن سيدة كان يهواها — وفى أثناء المبارزة هجم ديكارت على خصمه فى مهارة فجرده من سيفه ، ثم عفا عنه وأخلى سبيله . وضرب بهذا العفو بعد الانتصار مثلاً حياً من أمثلة تلك « الأريحية » أو « السماحة » النفسية التى يحدثنا عنها بعد ذلك فى كتاب « انفعالات النفس »(١).

* * *

وتروى عن الفيلسوف الشاب نادرة وقعت له أثناء إقامته فى « بريدا » بهولندا ، لأول عهده بالخدمة فى جيش موريس دوناسو : كانت عادة العلماء فى هولندا حينئذ أن يتحدى بعضهم بعضاً فى مسائل العلوم ، فكانوا يعلقون الإعلانات فى جميع أنحاء المدينة يعرضون فيها مسائل علمية يطلبون حلها إلى من يأنس فى نفسه القدرة على ذلك . وحدث مرة أن وقف ديكارت — وكان فى زى الضباط — أمام أحد هذه الإعلانات ، وكان مكتوباً باللغة الهولندية ، وسأل أحد الواقفين قريباً منه أن يتفضل بترجمة الإعلان حتى يتيسر له أن يفهم ما به . وتصادف أن كان ذلك الرجل هو « إسحق بيكمان » الرياضى — ولم يكن قد عرف ديكارت بعد — فنظر إليه شذراً وقال له : « إنها مشكلة من مشكلات الرياضة » ثم أضاف قوله « أترجمها لك إلى اللغة اللاتينية إذا وعدت أن تعطينى حلها » !

فأجاب الضابط الفيلسوف فى اطمئنان أدهش محدثه : « لك ذلك الحل

---

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ـ ت . م ١٩٠ ص ١٨٩ ـ ١٩٠ .

غدا » . ولقد حدث بالفعل أن ديكارت عاد إلى الرجل منذ الغد ، ومعه الحل الصحيح لتلك المسألة الرياضية . وكانت هذه الحادثة منشأ الصداقة الوطيدة بين ديكارت وبين « اسحق بيكمان » [1] .

* * *

أبى ديكارت على قلبه أن يعلق بزوجة أو منصب ، لا لأنه فى هذه الأمور من المتشددين المتزمتين أو الزاهدين ، بل لأن الحرية فى طلب الحق أعز لديه من الجاه والمال والبنين .

اعترفت سيدة كان الفيلسوف قد هم بمغازلتها وإطراء جمالها بأنه صارحها آخر الأمر بأنه « لا يجد فى الكون جمالاً يعدل جمال الحقيقة . وقد رُوى أن الفيلسوف قال فى مجلس من أصحابه : إن من أصعب الأمور أن تعثر على امرأة جميلة وكتاب جيد ، وواعظ فاضل » [2] .

ويتفق أصحاب السيرة الديكارتية على أن فيلسوفنا كان رجلا يحب حياة التأمل والعزلة ، ولا يريد بهما بديلا . ولكن ذلك لا يفيد أن ديكارت كان من أولئك الكتاب المرفهين ذوى المزاج الرقيق الذى يقبعون فى حجراتهم أمام مكاتبهم ، ولا من المفكرين المتوجسين الذين ينزوون فى « أبراج من العاج » ، فهم إذا عرفوا شيئا عن عالم الكتب والعلوم ، جهلوا كل شىء عن الحياة الجارية ، وعن العالم الخارجى .

---

(١) مكسيم لروا : « ديكارت الفيلسوف المقنع » ص ٦٢ .

(٢) بايه : « حياة مسيو ديكارت » م ٢ ص ٥٠١ .

بل أكبر الظن أن ديكارت كان رجلاً قوى الشكيمة ، صعب المراس ، كثير الحركة ، موفور النشاط ، قليل الصبر ، ينزع إلى الحزم والتصميم ، وتنفيذ ما صدق عليه عزمه ، ويريد أن يجرّب الأمور ، ولا يتردد فى المغامرة بنفسه فى الحياة ، ولعل ديكارت أراد أن يحتذى فى سلوكه الشخصى مثل ذلك المسافر الحازم الذى يحدثنا هو عنه فى « المقال فى المنهج » : يجد نفسه قد ضل فى بعض الغابات ، فلايتردد ولا يتلكأ ، متعثراً ههنا تارةً وهناك تارة أخرى ، بل يختار طريقاً بعينها يسلكها ، ويثابر عليها مثابرة من يعلم أنها أمثل الطرق وأقومها وأدناها إلى الغاية . وبمثل ذلك الثبات يستطيع المسافر الحكيم أن ينقذ حياته ، وأن يعفى نفسه من الوساوس التى تساور النفوس الضعيفة المتقلبة التى لا تقرر رأياً حتى تنقضه ، ولا تسلك سبيلاً حتى تتحول عنها[1] .

فديكارت مع ما كان عليه من ضعف البنية واعتلال الصحة ، ومع ميله الظاهر إلى حياة الراحة والتفكير الهادى ، كان رجلا ذا إرادة قوية لاتكلّ ، ونفس تواقة إلى الكفاح ؛ ومن المحقق أن ذلك الفيلسوف لم يكد يفرغ من تخطيط رسوم مذهبه الفلسفى ،حتى نصب حياته كلها للقيام على نصرته والدعوة إليه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً : فلم يترك قط اعتراضاً إلا وقد رد عليه رد الواثق العارف بقيمة مبادئه ، ولم يدع فرصةً دون أن ينتهزها لتدعيم قواعد فلسفته ، وتقوية حجج أنصاره ، وتحطيم مراكز مخالفيه .

وشخصية ديكارت من الشخصيات المعقدة غاية التعقيد ، فمن الخطأ أن يلتمس لها مفتاح واحد : فالرجل من « أصحاب التأمل والنظر » كما يقول «مالبرانش ؛ و « فارس فرنسى » من أهل الفروسية الفكرية كما يقول « شارل بيجى » ، مولع بالمغامرات الذهنية الخالصة ؛ وهو أيضاً رجل عمل ،

---

(١) مؤلفات ديكارت (طبع أ — ت ، م ٦ ص ٢٤ — ٢٥)

محب للحياة ؛ ذو عناية بصحة بدنه ورفاهيته ؛ ثم هو رجل « صاحب رسالة » مشغول بنجاح مذهبه خدمة للإنسانية كلها ؛ وهو فوق هذا كله « سيد » مهذب رقيق أو « جنتلمان » خبير بأهل زمانه ، يحلو له الحديث مع النساء ، ولا يحجم عن مبارزة الرجال من أجل سيدة يهواها ؛ ولا يتحرج أن يتصل ببعض السيدات اتصالاً غير شرعى ، وأن يولدهن إيلاداً غير شرعى أيضاً . ثم هو من أهل الأستقراطية الفكرية ، يزدرى المعارف والمعلومات المستخلصة من بطون الكتب ، ويخصص « بضع ساعات فى اليوم » للبحوث العلمية ، و « بضع ساعات فى السنة » للبحوث الميتافيزيقية أو بحوث ما بعد الطبيعة . وبالجملة كان ديكارت رجلا مسيطراً على فلسفته وعلى علمه لا يرضى أن يستعبد نفسه لهما . وكان ناقداً حراً ، يسخر من الخرافات ، ويكره المتعالمين والمتزمتين ؛ وكان فوق هذا كله مسيحياً ، غير مقصر فى أداء فروضه الدينية ؛ ولا ننسى أنه كان من الحجاج إلى « نوتردام دولوريت » ، وأنه تلقى الوحى الأول لفلسفته فى رؤيا مشهورة اعتقد أنها من عند الله ، وأنه كان أحرص الناس على الفرار من اللهو ومشاغل الدنيا ، والتماس الهدوء ليتسنى له التفلسف فى محاريبه الهولندية[1] .

عرف ديكارت فى حياته جميع ضروب النصر وألوان الخذلان . والآن وقد أصبحت فلسفته إنسانية تتخطى حدود المكان والزمان ، فإنها تسجل من غير شك صفحة من أمجد الصفحات فى تاريخ الفكر الإنسانى . وسنرى بعد

---

(١) مما يؤيد رأينا فى كتابنا هذا ما ذهبت إليه الآنسة « كرنيليا سروريبه » فى كتابها الحديث عن ديكارت : فقد رأت الفيلسوف مفكرا آمن أيماناً راسخا بوجود الله ، وظل مستمسكا فى إخلاص بالدين الذى نشأ عليه ، ولكنه كان أميل بطبعه إلى الفلسفة منه إلى التدين والعبادة ... (« ديكارت الانسان والمفكر » ١٩٥١ ص ٣٢٦) .

أن مبادىء الفلسفة الديكارتية ستكون مصدر إلهام خصب لكبار المفكرين والفلاسفة فى القرن السابع عشر ، أمثال « مالبرانش » و « ليبنتز » و « اسبينوزا » ، وستمد بفيضها المتدفق كثيراً من التيارات الفلسفية المختلفة، بل المتعارضة أحياناً ، من « لوك» ثم « بركلى » ثم«هيوم » إلى « كُنْدِيّاك» و « مترى » ، ومن « كانط » و «هيجل » إلى «مين دو بيران » و «أوجست كنت » وأخيرا « رنوفييه » و « هاملان » و « محمد عبده »[1] و « جوبلو» و « ميرسون » و «بارودى »[2] و « هوسرل » و « ياسبرس » : هؤلاء الفلاسفة منتسبون إلى ديكارت ، وهم جميعا ، أرادوا أو لم يريدوا ، تلاميذه وأبناؤه الروحيون .

(١) راجع كتابنا : « رائد الفكر المصرى » ـ الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٥

(٢) راجع مقال جوليان بندا : فى مجلة « الدراسات الفلسفية » أبريل ـ يونيو سنة ١٩٥٠ ص ١٥٢ .

الباب الثانى



منهج ديكارت

الفصل الأول

ضرورة المنهـــــج وماهيته (1)

١ — تميز القرن السابع عشر بميزة هامة : وهى عناية المفكرين فيه بمسألة المنهج أو الطريقة الواجب اتباعها فى البحوث العقلية . والواقع أن الكتب فى المنهج كثيرة فى ذلك العصر ، وخصوصاً ابتداء من سنة ١٦٢٠ : ففى ذلك التاريخ ظهر كتاب « الأرجانون الجديد » لفرنسيس « بيكون »(2) وبعد ذلك بنحو سبع عشرة سنة نشر ديكارت « المقال فى المنهج » ، وفى ذلك العصر أيضا نشر « اسبينوزا » رسالته « إصلاح الذهن » ، كما أصدر « تشرنهاوس » كتاب

---

(١) المنهج على العموم هو الطريق الواضح فى التعبير عن الشىء ، أوفى عمل شىء أو فى تعليم شىء ، طبقا لمبادىء معينة ، وبنظام معين ، وبغية الوصول إلى غاية معينة .

(٢) « فرنسيس بيكون Francis Bacon (١٥٦١ — ١٦٢٦) فيلسوف ومشرع وسياسى انجليزى . يعد بروحه الوضعية فى طليعة رجال الفلسفة التجريبية الانجليزية التى تنفر من المذاهب العقلية المجردة وترغب عن النظريات الميتافيزيقية الضافية . وتحاول أن تستمسك بقدر الإمكان بحبل الوقائع المشاهدة . وبهذه الروح كتب « بيكون » مؤلفه « الأحياء الكبير » الذى عارض فيه النظرية الأرسطاطالية عن العلوم بنظرية جديدة قائمة كلها على التجربة . وكان مقدراً أن يكون ذلك الكتاب من ستة أقسام : ولكن لم يتم « بيكون » منه إلا القسم الأول وعنوانه « فضل العلوم وازدهارها » ، والقسم الثانى وعنوانه : « الأرجانون الجديد » (يعنى به المنطق الجديد) (novum organum) ومقتطفات من القسم الثالث ، وإشارات يسيطة من الأقسام الثلاثة الأخرى .

« وتتلخص رسالة باكون » فى غرضين : هما تحويل العلم إلى منفعة بنى الإنسان ، وإقامة العلم على أساس الاستقراء ، بعد قيامه زمنا على أساس التقدير والقياس ، لتفسير الطبيعة وتسخيرها =

« طب العقل » ، ونشر فلاسفة « بورروبال » منطقهم المشهور المسمى « فن التفكير » ونشر «مالبرانش» كتاب«البحث عن الحقيقة » ، وكتب «ليبنتز » مصنفاً من عدة رسائل نجد فى عنوان بعضها لفظ «المنهج» .

وإذن فالعناية بالمنهج ميزة من ميزات القرن السابع عشر ، وجميع مفكرى ذلك العصر كانوا مؤمنين بفائدة المنهج وأثره فى العلوم وفى الحياة . ولقد بين «هاملان» سبب ذلك فقال : إن أهل ذلك العصركانوا قد ألقوا عن كواهلهم عبء الخضوع للسلطات فى الفلسفة ، بل أحياناً فى الفكر على العموم ، وفى المعتقد أيا كان — كما هو الحال عند اسبينوزا ، فكان لا بد لهم من شيء يطمئنون إليه ويهتدون به ، والمنهج هو الكفيل بذلك ولا غناء لفكرهم عنه[1] .

٢ — وكذلك رأى « أبو الفلسفة الحديثة » أن البحث فى المنهج هو أهم المشكلات وأولاها بالعناية فى مهمة الفيلسوف ، وأراد أن يجعل بداية إصلاحه الفكرى الظفر بطريقة قويمة للحصول على المعرفة الحقيقية ، بواسطة ذلك النور الفطرى المبثوث فينا جميعا وهو نور العقل .

= بمطاوعة قوانينها ، لا بفرض الأحكام السابقة عليها وجهلها تلك القوانين» (عباس محمود العقاد : « فرنسيس باكون : مجرب العلم والحياة » دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٤٥ ص ٥٤ — ٥٥) .

وفرنسيس بيكون غير « روجر بيكون » Roger Bacon الانجليزى الذى عاش فى القرن الثالث عشر ، وكان قسا عالما مبرزا فى البحوث الطبيعية ، وكان هو أيضاً نصيرا للمنهج التجريبى .

(١) هاملان : « مذهب ديكارت» الطبعة الثانية ص ٣٣ .

لم يرض ديكارت عن منهج الفلسفة الكلامية ، فلسفة « المدرسيين »(١) ذلك المنهج الذى كان مازال قائما فى عصره ، وكان قد تلقنه أيام طلبه العلم فى مدرسة «لا فليش» : وهو عبارة عن محاولة حل المشكلات الفلسفية أو العلمية بذكر طائفة من أقوال المؤلفين السابقين ، سواء كانوا معروفين أوغير معروفين، بدلاً من الإقدام على معالجة المشاكل نفسها . ولا شك أن مثل ذلك المنهج كان يتطلب اطلاعاً كثيرا ، وقسطا كبيرا من الحزق والمهارة للملاءمة بين الآراء المتباينة والمصادر المشتتة ؛ ولكن مثل ذلك المنهج أيضا ليس من شأنه أن يستحث الناس على حرية الفكر والاستقلال فى البحث . ولاحظ الفيلسوف بادىء الأمر ما كان سائداً فى زمانه من اختلاف فى النظر وفوضى فى الآراء ، سواء فى الفلسفة أو فى العلوم أو فى الدين ، حتى أننا « لا نكاد نجد شيئا هو من البداهة واليقين بحيث لا يدع مجالاً للمناقشة والجدال » .

وجلى أن فوضى الفلاسفة ، واضطراب العلماء ، وتنازع أصحاب الدين ، كل أولئك مصدره أنهم جميعا يسيرون فى مباحثهم على غير هدى ؛ ويتخبطون فيها خبط العميان، وكأن أكبر اعتمادهم فى بلوغ مراميهم على مواتاة المصادفات والحظوظ ، دون أن يكون لهم فى ذلك خطة مرسومة أو منهج معين : « الناس مسوقون برغبة فى الاستطلاع عمياء ، حتى أنهم يوجهون أذهانهم غالب الأمر فى طرق مجهولة ، لا تحقيقا لأمل صائب ، بل لكى يجربوا إذا كان مايبحثون عنه شيئا حقا ؛ مثلهم فى ذلك مثل رجل استولت عليه رغبة جنونية فى أن يكتشف كنزاً ما : فتراه لذلك يقضى وقته متجولا منقباً فى كل مكان ،

---

(١) فلسفة المدرسيين أو الفلسفة المدرسية هى على العموم فلسفة القرون الوسطى ، وهى على الخصوص تلك الفلسفة المشتقة من مذهب أرسطو والتى أخذت صورتها النهائية فى مذهب « توما الأكوينى» ..

ليرى لعل أحد السائحين أو العابرين قد ترك كنزا !»[١] وكذلك حال كثيرين من المشتغلين بالدراسات والعلوم : لا ! إن الإنسان إذا لم يكن له من قبلُ منهج يسير على قواعده ، سواء فى الفكر أو فى الحياة ، لم يصل إلى الحق إلا مصادفةً ، ولم يدركُ التوفيق إلا فلتة من فلتات الظروف وموافقات الحظوظ؛ « وخير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير منهج»!

كما أن حب الاستطلاع عند بعض الناس قد يسوقهم أحيانا إلى الوقوع فى مآزق لا مخرجَ منها ، فكذلك شأن من ينكبُّون على الدراسات من غير نظام : لن تكون ثمرة جهودهم ومتاعبهم إلا أن يفقدوا « نور الفطرة » وإلا أن يصابوا بعمى البصيرة ؛ ذلك : « أن الدراسات التى تسير من غير ترتيب ونظام ، وأن التأملات الغامضة والخواطر المبهمة تحجب أنوار الفطرة وتطمس بصيرة الذهن ؛ ومن اعتاد أن يسير هكذا فى الظلام ضعف بصره ضعفا يصبح من العسير عليه أن يتحمل الضوء الساطع » . وهـذا هو ما تؤيده التجربة أيضا : « نرى فى أغلب الأحيان أن من لم يشتغلوا بالدراسات قط يحكمون على ما يعرض لهم أحكاماً أصوب وأمتن وأوضح بكثير من أحكام الذين أكثروا التردد على معاهد التعليم » .

فأول ما يلزم إذن من أدوات التفلسف هو الشعور بضرورة المنهج ، ثم إيجاد ذلك المنهج بالفعل ، ثم تطبيقه على النظر والعمل ، عن شعور ووعى وروية : ويقول ديكارت : « أنا أعنى بالمنهج قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان فى مأمن من أن يحسب صوابا ما هو خطأ، واستطاع،

---

[١] ديكارت : « قواعد الهداية العقل » القاعدة ٤ [فى البداية] » .

دون أن يستنفد قواه فى جهود ضائعة ، بل بالعكس مع ازدياد علمه زيادة مطردة ، أن يصل بذهنه إلى اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته »[1] .

٣ — ولقد خطر لديكارت كذلك أن العمل الذى يشترك فى أدائه كثيرون يجىء عادة أقل كمالاً من العمل الذى يقوم به رجل واحد ؛ وكذلك الحال فى نقص معارفنا وعلومنا : منشأ ما بها من عيوب هو كثرة المعلمين الذين نتلقى عنهم ، وتفرقهم فى النظر ، وتشتتهم فى المناهج . لكن ديكارت يرى أن المنهج فى الحقيقة واحد فى الناس جميعاً : « العقل السليم أعدل الأشياء قسمةً بين الناس» . ولذلك كان من الخطأ أن تتدارس العلوم متفرقة متباعدة، مع أن الاشتغال بعدة علوم أدعى إلى تجويدها وإفادة بعضها من بعض : ذلك أن العلوم متآزرة متعاونة قد بلغ من تساندها أن كسبها جملةً وفى مجموعها قد يكون أحياناً أقل كلفة وعناء من فصل بعضها عن بعض ودرس كل منها على حدة . ويفسر ديكارت ذلك بأن العقل البشرى واحد لا يتغير مهما تتنوع الموضوعات التى يخوض فيها ، فهو لا يحتمل القيود والفواصل التى يضعها الناس تعسفا ؛ فموقف ديكارت هنا يخالف موقف العلماء « المتخصصين » كما نقول اليوم ، إذ ليس للعلوم ولما تحوى من معلومات جزئية من قيمة فى نظر الفيلسوف إلا بانتسابها إلى شىء واحد يشترك الناس فيه : وهو العقل السليم أو الحكم الصريح « bona mens »[2] .

إذا تقرر أن الحكمة « البشرية » واحدة ، أعنى أنه ليس هنالك إلا ذهن بشرى واحد وعقل واحد ، لم يصح — فى نظر ديكارت — أن

(١) « قواعد لهداية العقل » . القاعدة ٤ (طبع أدام وتانرى م ١٠ ص ٣٧١ — ٣٧٣)
(٢) « مؤلفات ديكارت » ، (طبع أدام وتانرى م ١٠ ص ٣٦٠) .

يكون هنالك إلا علم يقيني واحد ، وإلا منهج واحد لبلوغ الحق في مختلف الأمور .

ولكن أين نجد ذلك العلم وذلك المنهج الواحد ؟

٤ — يقول ديكارت : ليست تجدينا الدراسات التي لا نكتسب منها إلا آراء محتملة . والجهل التام خير من المعرفة المزعزعة المضطربة ، ولا يكون العلم علماً إلا إذا كان يقينياً : لأن العلم معناه البداهة واليقين لا الإرجاف والتخمين. ونموذج تلك البداهة وذلك اليقين هو العلم الرياضي بلا نزاع . والمنهج المطلوب إذن هو المنهج الرياضي ، وهو منهج طبيعي للفكر ، يهدينا إليه تفكير المشتغلين بالعلوم الرياضية . ونجاح العلوم الرياضية وتفوقها على غيرها ناشيء من أن موضوعاتها بسيطة ، وأن العقل البشرى أنشأها مقتبساً إياها من ذاته دون أن يدين للتجربة بشيء ، ثم سار فيها بخطى موفقة ، لأنه لم يصطنع إلا معاني وتصورات واضحة لا غموض فيها . قال ديكارت : « لم أجد كبير مشقة في أن أبحث عن أي الأشياء ينبغي البدء بها : لأني كنت أعرف من قبل أن بدأنا يكون بأبسط الأشياء وأيسرها معرفة ؛ وإذ رأيت أن من بين جميع من سبقوا في طلب الحقيقة في العلوم إنما استطاع أصحاب الرياضة وحدهم أن يجدوا براهين ، أعني استدلالات يقينية بديهية ، لم أشك في أن بحوثهم كانت جارية على ذلك المنهج نفسه » .

٥ — لكن ديكارت يرى مع ذلك أن قصد الفيلسوف ليس هو تعلم الرياضة لذاتها ، أو لإيجاد خصائص « أعداد عقيمة وأشكال وهمية » ، بل لتعويد الذهن على مناهج وطرائق يصح بل ينبغي أن تتسع وتمتد إلى أشياء أكبر أهمية وأكثر قيمة . فالرياضيات عند ديكارت هي ثمرة المنهج ، وليست

هي المنهج نفسه : والناس جميعاً يعلمون أن المعرفة التي تقنع الفكر وتشفي غليله إنما هي المعرفة الرياضية . لقد كان أفلاطون إذن محقاً حين حرم الاشتغال بالفلسفة على أولئك الذين لم يكن لهم بالرياضيات معرفة : وهذا التحريم الأفلاطوني هو بمثابة التصريح بضرورة المنهج .

فانطلب إلى فكرنا أن يبني جميع معارفه الأخرى على ذلك النمط الرياضي. والفلسفة الديكارتية بهذا الاعتبار مجهود لنشر المنهج الرياضي وامتداده إلى مجموعة المعارف البشرية التي ليست هي نفسها إلا استعمال العقل استعمالاً حسناً.

ذلك هو « المنهج الكلي الشامل » ، وهو ممكن التحقيق : فإن العقل الصريح لا يتردد في اختيار موضوعه ، وكل شيء يصلح أن يكون له موضوعاً ، سواء أكان طبيعة أو إنساناً : « ليست العلوم جميعاً إلا العقل البشري الذي يبقى هو دائماً بعينه ، مهما تتنوع الموضوعات التي يبحثها ، دون أن يغير ذلك الاختلاف من طبيعته أكثر مما يغير اختلاف الأشياء من طبيعة الشمس التي تلقي على الأشياء نورها »[1] .

والخلاصة أن ديكارت لم يقصد منهجا يقتصر تطبيقه على علم واحد كالرياضة ، بل أراد منهجا عاماً يمكن تطبيقه على العلوم جميعاً ؛ وهذا ما يدل عليه عنوان كتابه « المقال في المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم » : فإن الذهن إذا اعتاد مطالب المنهج الصحيح استطاع أن ينقلها

---

(١) « قواعد لهداية العقل» ، القاعدة ١ (ترجمة سرفن ص ٢) .

إلى مجالات أخرى غير العلوم الرياضية ، واستطاع أن يتصور إمكان « الرياضيات الكلية »[1] .

وقد تكون تلك محاولة وهمية بادىء الأمر : إذ ربما لاح أن من المحال رد كل شيء إلى الحساب ، وتحويل المشكلات الأخلاقية أو الميتافيزيقية إلى معادلات جبرية ، ولكن من الممكن مع ذلك أن تعالج المشكلات المختلفة معالجة رياضية ، وما الحساب في الحقيقة إلا الأداة التي يستعملها علم الحساب أو علم الجبر لحل المشكلات الخاصة بهما . والذهن الذي ينحو نحو الحساب ، لحاجته إليه في ظرف من الظروف ، ليس ملزماً مع ذلك أن يستعبد نفسه للحساب . وإذا كان للعلوم الرياضية يقين لا نزاع فيه فيقينها آت لا من طرائق الحساب التي تعمد تلك العلوم إليها ، بل من « البداهة » التامة ، بداهة المعاني التي تصطنعها ، ومن « الترتيب » الذي يجرى عليه تسلسل تلك المعاني .

---

(١) فكرة الرياضيات الكلية قديمة ، ترجع إلى الفيثاغوريين الذين كانوا يرون العلوم الرياضية أربعة : الهندسة والحساب والفلك والموسيقى ؛ لأنها إما أن تبحث في الأشكال أو في الأعداد أو في النجوم أو في الأصوات . وقد عرف هذا التقسيم الرباعي في القرون الوسطى باسم « quadrivium » ؛ ثم أضيف إلى هذه العلوم علم خامس وهو « البصريات » أو علم المناظر ، وعلم سادس وهو « علم الحيل » (الميكانيكا) (انظر الفارابي : « إحصاء العلوم » بتحقيقنا وتعليقاتنا ، الطبعة الثالثة القاهرة ، سنة ١٩٦٨ ص١٠٨ ومابعدها).

وقد كان ديكارت أول من بين وجه المشابهة بين هذه العلوم من حيث أنها جميعاً تنظر في أمر واحد وهو الترتيب والتناسب . « وإذن فلا بد أن يكون هناك علم يفسر كل ما تبحث عنه متعلقاً بالترتيب والتناسب ، بقطع النظر عن تطبيقهما على مادة خاصة » (ديكارت : « قواعد لهداية العقل » القاعدة ٤) ، وهذا العلم هو « الرياضيات الكلية الشاملة » (mathématique universelle) التي تبحث في الصفات المشتركة التي يمكن استنباطها من الأشكال والأعداد والنجوم والأصوات الخ ، والتي ترد كل شيء فيها إلى نسب وعلاقات . فيبدو أن الكشف الأول من كشوف ديكارت هو كشف « الرياضيات الكلية الشاملة » أو علم النسب (راجع : شارل أدام : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ص ٥٠ ــ ٥٢) .

٦ — وحسبنا ، لكى يتسنى لنا أن نضفى على أى علم يقيناً يعدل يقين علم الحساب أو علم الهندسة ، أن لا نشتغل إلا بالمعانى « الواضحة» «المتميزة» وهى التى مضمونها بديهى تام البداهة ؛ وأن « نرتب » جميع معانينا ، أى أن ننظمها فى نسق خاص ، بحيث يكون كل معنى منها مسبوقا بجميع المعانى التى يستند إليها ، سابقاً لجميع المعانى التى تستند إليه .

ولكن كيف يتسنى بلوغ « البداهة » الرياضية فى حل المسائل التى يخوض فيها الفيلسوف؟

يجب أن نمهد لذلك بأمور : فنطرّح الأفكار الصادرة عن السلطات أيا كانت ، فلسفية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية ، لأنها فى غالب الأمر أشد الأفكار ميلاً مع الهوى وأكثرها متابعة للنزوات الطارئة وأبعدها عن مرتبة اليقين ؛ ثم لنهجر الآراء التى تصفق لها الجماهير ، ولنعلم أنه ليس ينفعنا فى تمييز الحق من الباطن فى الآراء أن نعدّ الأصوات لكى نتبع ما يحوز منها أكبر عدد[1] : فإن « إجماع الكثرة من الناس لا ينهض دليلاً يعتد به لإثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيراً »[2] ، ولنطرح كذلك شهادة التجربة الحسية : لأنها فى الأغلب خداعة ، وإذا أمكن أن تخدعنا حيناً ، فمن الممكن أن تخدعنا دائماً ، ما دمنا لا نجد لها ضابطا يوثق به .

ولنطرح أخيراً تلك الطرائق المعهودة فى منطق أرسطو الذى شاع فى القرون

---

(١) « قواعد لهداية العقل » ، قاعدة ٣ (طبع أدام وتانرى ، م ١٠ ص ٣٦٦ — ٣٦٧ ، راجع الترجمة الفرنسية بقلم سرفين ص ١٢) .

(٢) « المقال فى المنهج » القسم ٢ (طبع أ ـ ت.م ٦ ص١٦) .

الوسطى[١] ، وتلك « الأقيسة » المنطقية التى تفرض الشىء الذى يطلب البحث عنه ، والتى لا تصنع شيئاً أكثر من أن تعرقل حركة الذهن الطبيعية ، لأنها تديره دوراناً آلياً ، وتعفينا من التفكير ، ولا تعيننا على اكتشاف الحق[٢] .

وما دمنا قد استبعدنا من اعتبارنا آراء السلطات ، والأفكار المشهورة ، وشهادة الحواس ، وطرائق الأقيسة القديمة ، فلم يبق حينئذ إلا أن نحلل طرائق ذينك العلمين الرياضيين اللذين يقر جميع الناس بما لهما من متانة وإحكام . ولنحلل طرائقهما ، كما قلنا ، لا بقصد تطبيقهما كما هما على مسائل لا تحتمل ذلك التطبيق ، بل لكى نستخلص منهما أهم ما يصنعه الذهن فى جميع

---

(١) وجه كبار الفلاسفة والعلماء فى العصور الحديثة نقداً شديداً إلى منطق أرسطو والمدرسيين ، وخلاصة نقدهم أنه منطق يعنى بالصورة أكثر مما يعنى بالمادة ، وأن الفكر المجرد فكر يعجز عن أن يكتشف حقيقة جديدة ، وإنما الفكر الخصب هو الفكر المشخص : إما لأنه يعتمد على التجربة والاستقراء (فيما يرى «جاليليو» و «بيكون») ، وإما لأنه يعتمد على المعانى الرياضية ، كالعدد والمقدار ، التى وإن كانت منظورة بالفكر إلا أنها موضوعات فردية مشخصة ، لا أفكار مجردة وعامة : وهذا ما ذهب إليه ديكارت) .

وإذن فالمنطق القديم فى نظرهم منطق عقيم : لأنه لا يعنى بمضمون الفكر و « فحواه » وإنما يعنى بصورته ومبناه . وإذا كان لذلك المنطق قيمة فقيمته منحصرة فى أنه « صورة لعرض » حقائق قد اكتشفت من قبل ، ومحصت بمناهج أخرى (راجع : أبل رى : « منطق وأخلاق وفلسفة عامة » مقدمة ص ٥) .

(٢) يرى ديكارت أن المنطق الأرسطاطاليسى منطق عقيم : لأنه لا يستطيع أن يصنع شيئاً أكثر من أن يبين لنا حقيقة من الحقائق منطوية فى حقيقة أخرى ، ويعجز عجزاً تاماً عن أن يكتشف أى حقيقة جديدة ، وأن من يستدل فى أمر من الأمور وفقاً لأقيسة ذلك المنطق لا يتقدم خطوة واحدة : لأنه إنما يأخذ فكرة ما ثم يستخلص منها الشىء الذى كان قد وضعه فيها من قبل وضعاً تصريحيا أو تضمنيا . ولنأخذ مثلا قياسا كالآتى : « كل إنسان فان ، وسقراط إنسان ، إذن فسقراط فان» ؛ فهذا القياس لا يكسبنا قط معرفة جديدة : لأننا لانستطيع أن نحكم بأن كل إنسان فان ما لم نكن نعلم من قبل ، إما صراحة أو ضمنا ، أن سقراط — وهو أحد أفراد الناس — فان أيضاً . وإذا كنا عالمين بأن سقراط فان ، لعلمنا بأن كل إنسان فان ، فكأننا بهذا القياس لم نكسب شيئا جديداً ، وإنما رددنا شيئا كنا نعلمه من قبل ؛ ويكون القياس « دوراً » أو « تحصيل حاصل » (وهذا ما ذهب إليه « جون ستيوارت ميل » فى نقد القياس) .

خطواته المنهجية ، ولنتعرف ما اختص به الذهن من أفعال هى بمثابة الشروط العامة الكلية التى تسود جميع الطرائق الحسابية أو الهندسية . وأكبر الظن أنها أفعال شديدة البساطة ، قليلة العدد ، يقول ديكارت : جميع الأفعال الذهنية التى نستطيع بها أن نصل إلى معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين هما الحدس والاستنباط»[1] .

٧ — « والحدس »[2] عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن بعض الحقائق التى تذعن لها النفس وتوقن بها يقيناً لا سبيل إلى دفعه . الحدس نظرة عقلية بلغت من الوضوح والتمييز أن زال معها كل شك . وذلك الفعل عقلى ، كما قلنا : فهو لا يتعلق بالحواس ولا بالخيال ، وإنما يختص بالذهن ، بل الذهن الخالص الصافى ، ويقول ديكارت : « أقصد بالحدس ، لا شهادة الحواس — وهى متغيرة — ولا الحكم الخداع حكم الخيال .. وإنما أقصد به الفكرة المتينة التى تقوم فى ذهن خالص منتبه ، وتصدر عن نور العقل وحده »[3] . فالحدس عند ديكارت عمل عقلى يدرك به الذهن فكرة ما ،

---

(١) « قواعد لهداية العقل » ، القاعدة ٣ (طبع أ — ت . م ١٠ ص ٣٦٨ ؛ راجع الترجمة الفرنسية بقلم سرفن ص ١٤) .

(٢) استعملنا لفظ «الحدس» ترجمة للفظ intution ' لا بمعنى التخمين ' بل بالمعنى الفلسفى الذى كان يستعمله فيه فلاسفة العرب ، وهو على الجملة « سرعة» انتقال الذهن من المبادىء إلى المطالب ، مباشرة وفى زمان قصير . ولسنا نرى حاجة إلى وضع لفظ عربى جديد مادام ديكارت نفسه لم يكن يتحرج من استعمال الألفاظ الجارية فى معان جديدة . وللحدس الفلسفى معان كثيرة مختلفة يذكر منها «معجم الفلسفة» للأستاذ لالند خمسة مهمة ويناقشها ، ويعرف «المعجم الفلسفى» لجوبلو الحدس الديكارتى تعريفا يوافق معناه عند بعض فلاسفة الإسلام (راجع كتاب « النجاة » لابن سينا ، القاهرة ١٩١٣ ص ١٢٧ وكتاب « التعريفات » للجرجانى طبعة استنبول سنة ١٩٠٩ ص ٥٦ وكتاب « البصائر النصيرية » لعمر بن سهلان الساوى ، مع تعليق الإمام محمد عبده . القاهرة سنة ١٨٩٨ ص ١٤٠) .

(٣) « قواعد » ، القاعدة ٣ .

من تصور أو حكم أو استدلال ، « بفهمها بتمامها فى زمان واحد لا على التعاقب» ويقابل ديكارت بين «الحدس» و«الاستنباط» الذى لا يتم بتمامه فى زمان واحد، ولكنه يقتضى حركة من حركات الذهن ؛ إذ يستنتج من شىء شيئاً آخر[1] .

وبالحدس يستطيع كل واحد أن يعلم أنه موجود بالضرورة لأنه يفكر ، وأن المثلث شكل محدود بثلاثة أضلاع ، ويعلم حقائق أخرى كثيرة قد تفوتنا معرفتها لأننا لا نلقى بالنا إليها لبساطتها ، والحقائق التى من هذا القبيل نستطيع أن نصل إليها بفضل ما لها من بداهة ذاتية ، ولذلك سمى ديكارت «الحدس» « نوراً فطريا » lumière naturelle أو « غريزة عقلية »[2] نكتسب بها من المعارف « فوق ما نظن » ، « معارف كافية فى إثبات قضايا عديدة » .

و«الحدْس» عند ديكارت لا يقتصر على المعانى والأفكار ، بل يتناول أيضا حقائق لا قبل لنا بالشك فيها ، كما يتناول « الطبائع البسيطة » natures simples وهى الخواص الطبيعية المجردة التى لبساطتها تدرك بالذهن إدراكاً مباشراً ويمكن أن تستخلص منها جميع الطبائع الأخرى : مثال ذلك الوجود والوحدة والامتداد والحركة والشكل والزمان والمكان، وكذلك أفعال المعرفة والشك ، والإرادة . والطبائع البسيطة طبائع « قد بلغت معرفتها من الوضوح والتميز مبلغا يمنع الذهن من تقسيمها إلى أخرى أكبر تميزاً منها»[3] ومعرفتنا بالطبائع البسيطة معصومة من الخطأ : لأن الفكرة فى ذاتها دائماً

---

(١) « قواعد لهداية العقل» . القاعدة ١١ .

(٢) « مؤلفات ديكارت » (طبع أ ــ ت . م ٨ ص ٥٩٩) .

(٣) « قواعد لهداية العقل » . القاعدة ١٢ .

صحيحة ، و «الخطأ» لا يكون فى الفعل الذى «يرى» الذهن به ، بل فى الفعل الذى به « يحكم »[١]

ذلك أن الحكم عند ديكارت لا يرجع إلى العقل وحده ، بل إلى الإرادة . والحكم حر ، ومن أجل هذا كان الخطأ منسوباً إلى الإنسان الذى يستطيع أن يستعمل حريته استعمالاً سيئا ، كما لو ألف بين أفكار لا ارتباط بينهما فى الحقيقة والواقع[٢] .

والوسيلة الثانية لبلوغ اليقين الرياضى هى « الاستنباط »[٣] ، وهو قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق نتيجة حقيقة أخرى أبسط منها[٤] . وهو « فعل ذهنى بواسطته نستخلص من شىء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنها » ، أو عملية « تنتقل من الواحد إلى الآخر » ، ومن حد إلى الحد الذى يليه أو الذى يلزم عنه مباشرة وضرورة ، ثم من الثانى إلى الثالث وهلم جرا .

ويلاحظ أن « الاستنباط » الديكارتى يختلف عن « القياس » فى منطق أرسطو ومنطق القرون الوسطى ، ذلك أن « القياس » القديم رابطة بين «أفكار» فى حين أن «الاستنباط» رابطة بين «حقائق» . ثم إن علاقة الحدود الثلاثة فى «القياس» خاضعة لقواعد معقدة تطبق بطريقة آلية لمعرفة الأقيسة المنتجة وغير المنتجة ، فى حين أن «الاستنباط» إنما يعرف بواسطة «الحدس»

---

(١) « قواعد لهداية العقل » . القاعدة ١٢ ؛ « التأملات » : التأمل الرابع ، وانظر : « مبادىء الفلسفة» الباب الأول ، مادة ٣٤ . (ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠) .

(٢) « قواعد لهداية العقل» القاعدة ٣ (طبع أ — ت ، م ١٠ ص٣٦٩) .

(٣) « قواعد لهداية العقل » ، القاعدة ١٢ (طبع أ — ت ، م ١٠ ص ٤٢٢) .

(٤) ننبه هنا إلى أن البعض قد ترجموا لفظ « Déduction » بالقياس ، وهذا مخالف كل المخالفة لما يريده ديكارت ، وإنما الذى يريده هو الاستدلال والاستنباط بوجه عام ، لا القياس الأرسطاطالى المعروف ، على ما سنبينه فى هذا الفصل وفيما يليه .

معرفة هى من البداهة « بحيث أن أقل الأذهان أهلية للاستدلال لا يمكن أن يسىء القيام به » . ويمتاز «القياس» بعلاقات ثابتة سواء أدركت أم لم تدرك لكن الاستنباط « حركة فكرية موصولة ، حركة فكر يرى الأشياء واحداً بعد الآخر رؤية بديهية »[١] . وإذن فلا مكان فى « الاستنباط » الديكارتى إلا لقضايايقينية ، فى حين أننا نجد «القياس» الأرسطاطالى يفسح المجال لقضايا احتمالية وظنية كما فى الأقيسة الجدلية والخطابية[٢] .

تكلم البعض عن الدورالهام الذى يقوم به «الاستنباط» فى منهج ديكارت. ولكن يجب أن يلاحظ أن الاستنباط ليس مع ذلك بأوثق من « الحدس » : إذ لا بد من نقطة يبدأ منها « الاستنباط » ، والحدس هو بمثابة تلك النقطة . بل الحقيقة أن الاستنباط أقل متانة من الحدس ، لأن كل استنباط يحتاج إلى زمن ، وإذن فهو محتاج إلى استعمال تلك الملكة التى كثير ما تخون الإنسان ، وهى الذاكرة .

فيقين الحدس آت قبل كل شىء من أنه عقلى ، وهو فى هذه الميزة مشارك للاستنباط . ولكنه يختص فوق ذلك بأنه يتجه إلى شىء بلغ تصورنا إياه من

---

(١) «قواعد لهداية العقل» : القاعدة ٣ (طبع أ — ت ، م ١٠ ص٣٦٩) .

(٢) فقد تكون مواردها اعتقادات ظنية ، أى آراء قد يقع التصديق بها فى الغالب وتكون مقبولة عند الناس فى الظاهر ، ولا يشعر الذهن على الفور بامكان نقيضها ، ولكن يتطرق الشك إليها إذا دقق النظر فيها " كقولنا : انصر أخاك ظالما أو مظلوما : فان النفس تنساق إلى قبول هذا القول ، فتعتقد أن الأخ يجب أن يعان على الظلم ، ولكنها إذا تأملت علمت أن نصر الأخ إن كان ظالماً هو كفه عن ظلمه لغيره . ومن أمثلة المظنونات أيضا أن يقال إن فلانا يناجى العدو ، فهو خائن ، مع أنه يحتمل أن تكون مناجاته إياه خداعا له ، أو حيلة عليه " (انظر : ابن سينا : «النجاة» ص ٩٩ ، والغزالى : « مقاصد الفلاسفة » ص ٥٧ والساوى : «البصائر النصيرية» ١٤٣ — ١٤٣) .

البساطة والتميز أن امتنع على أى ذهن أن يكون محتاجاً إلى تعلمه ، وامتنع عليه أن يسىء القيام به . .

وهذان الفعلان الرياضيان : الحدس والاستنباط . يرجعان آخر الأمر إلى فعل واحد ، لأن الاستنباط كما رأينا سلسلة حدوس . وكل ذهن قادر على القيام بهما بالفطرة من غير تعلم ، بل إن شئنا قلنا هما العقل الصريح نفسه الذى هو « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » .

الفصل الثانى

قواعد المنهج الديكارتى

١ — كان ديكارت قد جمع حوالى سنة ١٦٢٨ طائفة كبيرة من القواعد والأحكام التى رأى وجوب مراعاتها فى كل بحث علمى .

ونحن نعلم أن كتاب « قواعد لهداية العقل » إنما يذكر إحدى وعشرين قاعدة . ولكن ديكارت ترك ذلك الكتاب دون أن يتمه . ولو كان أتمه لكان ذكر فيه ستا وثلاثين[١] ، غير أن الفيلسوف حين كتب « المقال فى المنهج » عدل عن ذلك العدد الكبير من القواعد ، لما قد يسوق إليه من تعقيد ، وخطر له أن علم المنطق القديم إنما يصد الناس عن دراسته لكثرة ما يشتمل عليه من قواعد ، وأن رؤساء الدولة يستطيعون أن يحكموها بعدد قليل من القوانين ماداموا حريصين على مراعاتها مراعاة دقيقة . من أجل هذا اكتفى ديكارت بذكر أربع قواعد نجدها مبسوطة فى « المقال فى المنهج »[٢] ، وأولاها متصلة بالحدس والثلاث الأخر متصلة بالاستنباط ؛ والغرض من هذه القواعد الأربع أن تصف النحو الذى يعمل الذهن عليه حين يفكر تفكيراً رياضياً ؛ وهى :

---

(١) يرى «ميبه» أن كتاب «قواعد لهداية العقل» هو أعمق وأروع رسالة منطقية عرفتها الفلسفة فى جميع عصورها ، بلا استثناء لكتاب «الأرجانون» (الآلة) لأرسطو ، ولا كتاب «المنطق» لهيجل (ميبه : «تاريخ ديكارت قبل سنة ١٦٣٧» . باريس سنة ١٨٦٧ ص ١٦٢) .

(٢) « المقال فى المنهج » . القسم ٢ (طبع أ — ت . م ٨ ص ١٨ بم ، انظر الترجمة العربية للمرحوم الأستاذ محمود الخضيرى ص ٣٠ — ٣١) .

الأولى : « أن لا أتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك ، بمعنى أن أبذل الجهد فى اجتناب التعجل وعدم التشبث بالأحكام السابقة ، وأن لا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك » .

الثانية : « أن أقسم كل واحدة من المعضلات التى أبحثها ما استطعت إلى القسمة سبيلا ، وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أحسن الوجوه » .

الثالثة : « أن أرتب أفكارى ، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة ، وأتدرج رويداً رويداً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيداً ، بل أن أفرض ترتيبا بين الأمور التى لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع » .

والرابعة : « أن أعمل فى جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الوافية ما يجعلنى على ثقة من أنى لم أغفل شيئاً يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث » .

٢ — تبدو هذه القواعد لأول وهلة من البساطة والسهولة بحيث يعجب القارىء حين يعلم أن ديكارت كان ينتظر منها الشىء الكثير . لكنا إذا أمعنا النظر فيها ، ووازنا بينها وبين ما ورد فى كتاب « قواعد لهداية العقل » تبينا أن مراعاتها فى الواقع ليست بالأمر اليسير ؛ ورأينا أنها متعلقة بنظرية هامة عن الشروط الواجب توافرها لبلوغ المعرفة .

والقاعدة الأولى من قواعد المنهج تلخص « الثورة الديكارتية » كما يرى « دلبوس »[1] . والمعنى الذى يتبادر إلى الذهن مباشرة من تلك القاعدة هو أن الإنسان يجب عليه ، حين يبحث فى المسائل العلمية أو الفلسفية « أن يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل » كما يجب عليه أن لا يذعن إلا لسلطان البداهة

(١) دلبوس : « أشخاص الفلاسفة ومذاهبهم » . باريس سنة ١٩١٨ ص ١١٨ .

evidence . والبداهة التى يعنيها ليست بداهة الأشياء الحسية ، لأن الحواس خداعة ، بل هى البداهة العقلية ، بداهة المعرفة الواضحة المتميزة التى نصل إليها بالرؤية الحدسية[١] : فاذا أردنا أن نتبين الحق من الباطل فى أمر من الأمور ، وأن نميز الصدق من الكذب فى قضية ما ، فسبيلنا هو أن نتعرف لا رأى أرسطو أو غيره ، ولا أن نصدق ما نراه بعيون الجسم ، بل أن نرى إذا كان ذلك الأمر بيناً لعقولنا ، وإذا كانت تلك القضية متمثلة فى أذهاننا بأفكار واضحة متميزة أم بأفكار غامضة مبهمة .

فالحقيقة إنما نعرفها بنوع من الغريزة العقلية التى نجدها فينا « من حيث إننا ناس » . وهذه الغريزة العقلية هى « النور الفطرى » أو «الحدس العقلى» . قال ديكارت فى رسالة له إلى الأب « مرسن» فى ١٦ من أكتوبر سنة ١٦٣٩ : « الحقيقة فكرة بلغت من الوضوح الفائق مبلغا جعل من المحال أن نغفلها ... ولكن لايستطاع إيراد تعريف منطقى يعين على بيان كنهها ؛ وأحسب أن ذلك هو حال أشياء كثيرة أخرى هى شديدة البساطة ونعرفها دون تكلف ،كالشكل والحجم والحركة والزمان والمكان وما إليها ، بحيث أن من أراد تعريفها شوشها واختلط الأمر عليه »[٢].

وتوصى القاعدة الأولى أيضا باجتناب أمرين هما سبب لكثير من الغلط الذى يقع الناس فيه ، ولكثير من الأوهام التى تستولى عادة على النفوس ، فتحون دون بلوغ الحق؛ وهذان العيبان هما : «التعجل» وهوعبارة عن إطلاق حكم ما من غير تريث ، أى قبل أن يصل الذهن إلى بداهة تامة ، ثم « الحكم

(١) « قواعدلهداية العقل » القاعدة ٣ ص ٣٦٨ والقاعدة ١١ ص ٤٠٧ ، قارن القاعدة ٢ ص ٣٩٩ والقاعدة ٧ ص ٣٨٩ .

(٢) « مؤلفات ديكارت » : (طبع أ — ت ، م ٢ ص ٥٨٧ — ٥٩٩) .

المسبق » ، وهو الحكم الذى لا يقوم على تدبر وروية ، ويظل عالقا بفكرنا منذ أطلقناه على الأشياء فى عهد طفولتنا[١] .

أما « وضوح » الفكرة فهو الأثر الذى يحدثه إدراك تلك الفكرة نفسها إدراكاً مباشراً حين تكون ماثلة بالذهن مباشرة ، يقول ديكارت : « أعنى بالواضحة claire الفكرة الحاضرة المتجلية لذهن منتبه »[٢]. وعكس « الوضوح » clarté هو « الغموض » obscurité : وتكون الفكرة غامضة حين لا يبقى منها إلا تذكرنا بأننا قد أدركنا فحواها فيما سلف .

أما « تميز » فكرة فعبارة عن اشتمالها على جميع العناصر التى تخصها وعدم اشتمالها على أى عنصر لا يخصها . ويقول ديكارت : « أعنى بالمتميزة distincte الفكرة التى بلغ من وضوحها واختلافها عن كل ما عداها أنها لا تحوى فى ذاتها إلا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغى »[٣] . وعكس « التميز » distinction هو « الالتباس » confusion . ويكون فى الفكرة التباس بقدر ما يكون الإدراك الواضح لمضمونها مختلطا بأفكار أخرى لم تدرك إلا بغموض. فمثلا إذا أحس شخص ألما موجعا، فالمعرفة التى تكون له عن هذا الألم واضحة عنده ، ولكنها ليست دائما من أجل هذا متميزة : « لأنه يخلط عادة بينها وبين الحكم الخاطىء الذى يطلقه على طبيعة ما يظنه موضع الألم الذى يحسه شبيها بالألم الذى هو فى فكره ، مع أنه فى الواقع لا يدرك بوضوح إلا الشعور أو الفكرة الغامضة التى فى نفسه . وإذن فقد تكون المعرفة واضحة دون أن

---

(١) يقرب من نظرية ديكارت فى سببى الخطأ مايقوله « وليم جيمس » عالم النفس الأمريكانى عن أهم مصادر الأوهام الإنسانية (انظر جيمس : « علم النفس » ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٠٩ ص ٤١٩) .

(٢) « مبادىء الفلسفة » : ١ : ٤٥ (ترجمتنا العربية ص ١٣٩)

(٣) « مبادىء الفلسفة » : ١ : ٤٥ . (ترجمتنا العربية ص ٣٩)

تكون متميزة . ولكنها لا يمكن إطلاقاً أن تكون متميزة دون أن تكون بهذا واضحة »[١] .

فالمعرفة العقلية هى المعرفة الخالصة من شوائب المحسوس . وهى «واضحة» لأنها «خالصة» . أما المعرفة الحسية أو الخيالية فهى «ملتبسة» أو «مشتبهة» ، لأنه قد زيد عليها عناصر لاعقلية مصدرها الجسم والحواس[٢] .

وقد أوضح « ليبنتز » المعنى الذى أراده ديكارت من « تميز » الأفكار و«التباسها»، وبين وجه اختلاف التميز والالتباس عن «الوضوح» و«الغموض» فقال : تكون الفكرة واضحة إذا كانت كافية فى أن تجعلنا نتبين شيئاً ، أو نتعرف عليه ، وتكون غامضة إذا لم تكن كافية فى ذلك . فمثلا إذا كنت أبحث عن شىء ، ثم عرض لى ذلك الشىء فلم أتبينه ، فمعنى هذا أنى لا أعرف « بوضوح » عن أى شىء أبحث . ولكن الفكرة الواضحة ، ولو أنها تكفى فى أن تجعلنا نتبين أو « نميز » موضوعها من بين موضوعات كثيرة أخرى ، ليست بذلك وحده فكرة « متميزة » ، بل ربما كانت «ملتبسة» جداً ، فقد نجد مثلا عند الصياد فكرة « واضحة » عن مختلف أنواع الأسماك ، وعند البستانى فكرة واضحة عن مختلف أنواع النبات فى البستان . غير أن فكرتى الصياد والبستانى لاتخلوان مع ذلك من كثير من «الالتباس»، فى حين أن نفس الفكرتين متميزتان عند عالم الطبيعيات الواقف على دقائق تشريح الأسماك والنبات ووظائف أعضائها. ومن هذا ترى أن الفكرة «المتميزة» هى الفكرة التى يدرك العقل مضمونها إدراكا بينا[٣] .

---

(١) « مبادىء الفلسفة » : ١ : ٤٦ (انظر ترجمتنا العربية ص ٤٠)

(٢) لابورت : « عقلانية ديكارت » ، باريس سنة ١٩٤٥ ص ٥٩ .

(٣) ليبنتز : « المحاولات الجديدة » ، الكتاب الثانى ، الفصل ٢٢ .

٣ — كل بحث يتضمن «مشكلة» أو « معضلة »[١] وهي عبارة عن مسائل معقدة يطلب تفسيرها أو حلها . ومن أجل ذلك يجب علينا أن نقسم تلك « المشكلة » أقساما كثيرة بقدر ما يلزم لإزالة كل غموض في معناها ، وبعبارة أخرى ينبغي أن نقسم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها : وهذه بدورها إلى أبسط منها ، حتى نصل إلى المعاني البسيطة كل البساطة بحيث لا نقبل القسمة ويعتمد عليها المجموع . وعندئذ يلزمنا أن نعالج على حدة كل مسألة من تلك المسائل الجديدة وقد أصبحت أوضح وأبسط .

وكل « مشكلة » تشتمل على « مجهول » — وهو عامل لا نعرف كنهه في البداية (وإلا لما كان هناك مشكلة) — فسبيلنا إذن في الكشف عنه أن نحدد علاقاته بالعوامل الأخرى المعلومة لنا من قبل .

فتقسيم المشكلات الذي توصي به القاعدة الثانية هو إذن عبارة عن رد الأفكار المعقدة إلى عناصرها البسيطة التي يمكن حينئذ أن تدرك بالحدس أو بالاستنباط إدراكاً واضحاً متميزاً . ويطلق على هذه العملية اسم «التحليل» analyse : وهو عبارة عن الذهاب من المركب إلى البسيط ، من الكل إلى الأجزاء ، ومما هو معتمد على غيره ومعقول بغيره إلى ما هو مستقل عن غيره ومعقول بذاته . وبهذه العملية « نرجع بالتدريج القضايا المتشابكة الغامضة إلى أخرى أبسط منها »[٢] . وبها أيضا نذهب مما هو نسبي إلى ما هو مطلق في كل مسألة . والفن المنهجي كله فيما يرى ديكارت « عبارة عن أن نطلب دائماً

(١) يسميها ديكارت « مسائل » في كتاب « القواعد » ويسميها « معضلات » في كتاب « المقال في المنهج » .

(٢) يقول ديكارت إنه بفضل استعمال هذا التحليل توصل إلى اكتشافه الكبير : الهندسة التحليلية (تطبيق الجبر على الهندسة) .

المطلق الذى هو أكثر الأشياء إطلاقاً : ففى الأجسام التى يمكن قياسها ، يكون المطلق هو الامتداد ، ولكن المطلق فى الامتداد هو الطول الخ .. »[١]

ويقوم التحليل على قضية مسلمة : وهى أنه ليس فى المعقد شىء أكثر مما يكون فى عناصره البسيطة . والواقع أننا إنما نفهم الأشياء حين نكتشف ما هى مؤلفة منه . والتحليل ليس إلا الوسيلة التى لا غنى عنها للذهاب إلى تلك « الطبائع البسيطة » التى يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فعلا ، أو للرجوع إلى تلك الحقائق الكامنة فى نفوسنا كمون النار فى الحجر الصوان ، والتى هى أسس كل علم ومصدر كل وضوح .

ولتلك القاعدة الديكارتية أهمية منهجية كبيرة . ولم يقتصر ديكارت فى تطبيقها على مسائل الجبر ومسائل الميكانيكا ومسائل الحياة الجارية ، بل طبقها أيضاً على مسائل الميتافيزيقا .

وميزة « التحليل » أنه « يبين لنا الطريق الذى نسلكه سلوكا منهجيا لنكتشف شيئاً ، كما يبين لنا كيف تستند المعلولات على العلل » .

ولنفرض مثلا أننا نريد أن نعرف طبيعة المغناطيس . فماذا نصنع ؟ كان المنهج القديم يتخيل علة أو كائناً خفياً ، كالخاصية الجاذبة أو المغناطيسية . أما منهج ديكارت فيخالفه كل المخالفة : يريد أن يرد تلك العلة المجهولة إلى أشياء معلومة ، وأن يرد تلك الطبيعة المركبة إلى طبائع بسيطة ، كالامتداد والشكل والحركة : فهو يعنى أولاً بجمع كل ما يمكن الحصول عليه من تجارب بشأن هذا المغناطيس « فيحاول أن يستنبط ماذا ينبغى أن يكون المزيج اللازم

(١) «قواعد» ، ق٦ (أ - ت ، م ١٠ ص ٣٨٣-٣٨٣) .

هذه الطبائع البسيطة ، لكي تنتج جميع الآثار التي دلتنا التجربة عليها في المغناطيس »(١) .

وإذا أردنا تطبيق قاعدة « التحليل » هذه في دراسة بعض المشكلات الاجتماعية المعقدة ، كمشكلة الفقر أو مشكلة الحرب ، فما علينا إلا أن نسير بالتدرج من المعلومات والآثار المعقدة إلى الأصول البسيطة التي تكون هي المسيطرة على حل تلك المشكلات ، فنتبين حينئذ أن جميع المسائل الكثيرة المعقدة يمكن أن ترد آخر الأمر إلى بعض أصول عامة تكون غاية في البساطة والأهمية ، وهذه الأصول هي التي ينبغي أن تكون موضوع نظرنا : « فإذا تيسر لنا أن نبلغ من امتلاكها أن نراها بنظرة واضحة متميزة استطعنا أن نطبقها على جميع الصعوبات التي تعرض لنا وتيسر لنا بفضلها أن نحلها مع اصطناع القدر اللازم من الحذق والتمييز »(٢)

وعلى هذا النحو نستطيع باستعمال منهج « التحليل » أن نهتدي إلى تفسير علمي جدي يرضي مطالب العقل ، بدلا من تلك الحلول الهازلة اللفظية التي عمدت إليها الفلسفة القديمة .

٤ — ولكن لكي نكون على ثقة من أننا لم نغفل شيئاً في الطريق الذي سلكناه من المعقد إلى البسيط ، ومن الصعب إلى السهل ، يجب أن نعود

---

(١) «قواعد لهداية العقل» القاعدة ١٢ (أ ـ ت ، م ١٠ ص ٤٢٧) .

(٢) قارن : شفاليه : «ديكارت» ص ١٨٠ـ١٨١ .

ويتبين لنا عندئذ أن مشكلة الفقر في مصر مثلا مردها ـ فيما رأى اسماعيل صدقي باشا ـ إلى «قلة الانتاج ؛ وضآلة الثروة ؛ وازدحام السكان في أكثر القرى المصرية ازدحاما شديداً مروعاً لامثيل له في أي بلد من بلاد العالمين» ، ويتضح لنا أخيراً أن حل تلك المشكلة يتطلب «استصلاح الأراضي ، وإنشاء المدن ، والإكثار من الصناعات ، وزيادة الإنتاج والثراء» (من خطبة اسماعيل صدقي باشا بدائرة كفر الدوار في ١٩٤٦/٤/٢٦) .

فنسلك الطريق فى الاتجاه المقابل ، فنسير من البسيط إلى المعقد ، متتبعين ترتيباً منطقياً ، ومبينين فى كل خطوة نخطوها أن الأكثر تعقيداً مترتب مباشرة على الأكثر بساطة : وتلك هى مهمة « التأليف » synthèse .

فإجراء« التأليف» المطلوب فى القاعدة الثالثة هو بمثابة اختبار عكسى ، وهو اختبار لازم ليدلنا على مبلغ الصحة فى التحليل الذى أجريناه فى المرحلة السابقة .

على أن هنالك ما هو أهم من التأليف : ذلك هو « الترتيب » المنطق الذى تنتظم فيه القضايا . ويقول ديكارت : « إن الترتيب عبارة عن أن الأشياء التى تعرض أولاً يجب أن تكون معروفه دون معونة الأشياء التى تليها ، وأن الأشياء التالية يجب بعد ذلك أن ترتب بحيث يكون إثباتها بالأشياء التى تسبقها »[1] . على أن القاعدة الديكارتية التى نحن بصددها تتطلب منا أن نفترض ذلك « الترتيب » إذا لم يكن ظاهراً ، كما يفترض عالم الآثار القديمة سلسلة من الكلمات ، ليتيسر له أن يقرأ كتابات مطموسة .

وفكرة « الترتيب » هذه على بساطتها من الطرافة بمكان : فالترتيب العقلى المطلوب ليس هو الترتيب الحاصل فى الأشياء والمدرك بالحواس ، كترتيب الحجوم الصاعدة ، أو ترتيب سلم الألحان أو تدرج الألوان ، بل إن ضروب الترتيب هذه لا تعطينا عن الترتيب الديكارتى ، ترتيب المعانى والروابط ، إلا ظلا ضئيلا وصورة شاحبة .

وربما أمكن تعريف المنطق الصحيح كله بفكرة « الترتيب » ، وربما كان

(١) « قواعد لهداية العقل» . القاعدة ٧ .

من شأن الإنسان أن لا يفكر إلا بترتيب حدود بحثه بحيث تظهر دائماً بين السابق واللاحق علاقة واحدة، أى تقسيم الأشياء أقساماً وطوائف، ونظمها فى « طبقات » ودرجها تحت « مقولات ». وإذا أردنا لهذا الترتيب مثلا لا بأس به وجدناه فى ترتيب العلوم على نحو ما تصوره بعض الفلاسفة كالفارابى(١) و « أوجست كنت »(٢).

والترتيب العقلى إذن لا يفيد الخضوع للواقع الحاصل، ولا الإذعان للأشياء على الوجه الذى هى عليه. وإنما هو بمثابة قوة كبيرة هى قوة « الرفض » رفض هذا العالم الذى يعرض لنا كلا غير منقسم ؛ ثم هو رفض لذلك البرهان الثقيل، « برهان الحضور » و « الأمر الواقع » الذى يكون له الغلبة على أفكارنا أكثر مما ينبغى، ورفض لتلك الطبيعة المادية التى تقذف فى وجوهنا كل شىء فى وقت واحد (٣).

ومن ذا الذى لا يحس فى نغمة « المقال فى المنهج » تلك القوة، قوة الرفض التى استطاع الفيلسوف بها، بعد أن رسم السلسلة الواسعة، من الرياضيات والطبيعيات وانفعالات النفس، أن يستبعد مسائل الدين والسياسة وأن يردها إلى مكانها، وهى طريقة للتخلص منها ؟

---

(١) راجع الفارابى : «إحصاء العلوم» بتحقيقنا وتعليقاتنا، القاهرة الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٨ وأيضا : مصطفى عبدالرازق : «فيلسوف العرب والمعلم الثانى» القاهرة سنة ١٩٤٥.

(٢) رتب «أوجست كنت» العلوم على الوجه الآتى : الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء وعلم الحياة وعلم الاجتماع. وهذا التقسيم يذهب من البسيط إلى المعقد، وكل علم من تلك العلوم عبارة عن مرتبة ضرورية للعلم الذى يليه. فعلم الاجتماع مستحيل بدون علم الحياة، وعلم الحياة مستحيل بدون علم الكيمياء، والكيمياء بدورها تفترض علم الطبيعة، والطبيعة تفترض الفلك والرياضة.

(٣) ألان : «أفكار» (فصل عن منهج ديكارت).

٥ — والقاعدة الرابعة التى توصينا بالقيام بنوع من « الإحصاء » أو « الاستقراء » إنما تدعونا إلى أن نستوثق من أننا لم نغفل أى جزء من أجزاء المشكلة التى نكون بصدد حلها ، وأن نستعرض جميع استدلالاتنا بحركة موصولة غير مقطوعة ، لكى نتفادى — قدر المستطاع — ذلك الخطر الذى ينجم عن تدخل الذاكرة فى الاستدلال ، ولكى نصل — بما فى طاقتنا — إلى أن نقرب بين الاستنباط والحدس .

فإذا كان لدينا سلسلة من الروابط نعرف بها رابطة أخرى ، « فإننى لا أستطيع أن أحدد بدقة إذا كنت أذكر هذه الروابط جميعا . ولذلك يحسن أن أتصفحها مرات بحركة متصلة من حركات الفكر ، بحيث إذا تصورت بالحدس واحدة منها انتقلت منها إلى أخرى ، وهكذا إلى أن أتبين كيف أنتقل من رابطة إلى أخرى بسرعة لا تدع مجالاً للذاكرة ، فأحصل على حدس للكل فى وقت واحد » (١) . فالإحصاء أو الاستقراء الديكارتى عبارة عن البحث عن كل ما يتعلق بمسألة معروضة بحثا بعناية تحملنا على الإقرار بأننا لم نغفل شيئاً عن سهو أو خطأ .

وليس بلازم دائما أن يكون ذلك الاستقراء تاماً : « إذا أردت أن أثبت بالإحصاء أن النفس الناطقة ليست بدنية ، فلا حاجة إلى أن يكون الإحصاء تاماً : بل يكفى أن نجمع كل الأجسام تحت بعض الطوائف ، بحيث أن النفس الناطقة لا تدخل فى أى واحدة منها » (٢) .

وكما أن الاستنباط نوع من الحدس ، فكذلك الاستقراء نوع من

(١) «قواعد لهداية العقل» : القاعدة ٧ .
(٢) قواعد لهداية العقل : القاعدة ٧ .

الاستنباط ؛ ومرد الكل فى النهاية إلى الحدس . وما دام الباحث مضطرا — بسبب ضعف الذهن الإنسانى — إلى أن يدخل عنصراً مخالفا للحدس ، وهو الزمان ، وسببا من أسباب الزلل ، وهو الذاكرة ، فقد وجب التخفيف من أثر هذين العاملين الخطرين .

بالاستقراء نسعى بقدر الإمكان إلى جمع شمل الحدوس المبعثرة ، وبه يبذل الفكر الواعى جهداً حميداً للإفلات من قضاء الزمان [١] .

٦ — وإذا كان من شأن المنهج الأخذ بالترتيب العقلى فالمنهج ينبغى كذلك أن يعود الذهن أن يفرق بين ما هو « مطلق absolu » وبين ما هو مقيد أو « نسبى relatif » . والمطلق هو الشىء الذى لا تترتب معرفته على شىء آخر ، كمعرفتنا بالعلة وبالكلى وبالبسيط وبالمتساوى وبالمستقيم الخ ؛ فإننا مثلا إذا بحثنا عن معلول ما ، وجب أن نعرف أولاً العلة . أما «النسبى» فهو ما كانت معرفته دائماً مشروطة بشروط : مثل المعلول بالنسبة للعلة ، والخاص بالنسبة للعام، والمركب بالنسبة للبسيط ، وغير المتساوى بالنسبة المتساوى والمنحنى بالنسبة للمستقيم [٢] .

٧ — ولما كان الذهن الإنسانى مشغولاً بالحسيات ، فقد وجب تخليصه منها وفتح عينيه على مسائل الميتافيزيقا ، لكى يرى الأفكار والمعانى فى صفائها وجلائها . ويحتاج ذلك إلى مجهود خاص ، وهو ما يسمى بالانتباه [٣] أى « تركيز » الفكر كله فى الأمر المعروض عليه . وليس معنى « الانتباه »

---

(١) «المقال فى المنهج» بتعليقات «بروشار» . (إيضاحات ص٨٨) .

(٢) «قواعد لهداية العقل» القاعدة ٦ .

(٣) راجع : لابرتونيير : « دراسات عن ديكارت » ، م ١ ص ١١٩ — ١٢١ .

مقصوراً على بذل العناية فى استعمال الذهن : بل يعنى أيضا حسن توجيهه وصرفه عن شوائب الحواس وملهياتها .

ومسألة « الانتباه » ضرورية لمن أراد اكتساب العلم الصحيح : وإذا كان ديكارت يعد العقل السليم أحسن الأشياء توزعاً بين الناس ، فمنشأ التفاوت بينهم هو أن القادرين على فهم الأشياء وبلوغ الحق هم وحدهم أهل الانتباه الشديد ، أولئك الذين يخلصون أذهانهم من علائق الحواس وشواغل المادة .

٨ — وربما أمكن إيضاح ما بين القواعد الأربع الديكارتية من صلة منطقية على هذا النحو فنقول :

إذا أردت أن تصيب الحقيقة فاطلب البداهة ، وإذا أردت أن تصيب البداهة فاطلب فى كل مسألة أبسط الأشياء : وإذن فقسم وحلل . وإذا حصلت على حقائق بسيطة بديهية فاستخدمها لتصيب الحقائق المركبة والمشكوك فيها : وإذن فألف وركب . وأخيرا افحص تأليفاتك وتحليلاتك لتتحقق من أنها مضبوطة وأنها تامة .

والقصد من المنهج أن يهدى العقل المستقيم . والقواعد الديكارتية التى تنص على أن لا نقبل إلا البداهة ، وعلى أن نبدأ دائماً بالأسهل ، والأوضح ؛ وعلى أن نتبع فى بحوثنا ترتيباً ونظاماً ثابتاً — هى فى الحقيقة قواعد الذهن المستقيم ؛ فكل ذهن مستقيم هو بالطبع ذهن ديكارتى .

الفصل الثالث

خصائص المنهج الديكارتي

١ — أراد ديكارت أن يبين خصائص منهجه ، من حيث أنه وسيلة للكشف والاختراع ، فشبهه بتحليل علماء الهندسة . وإذا كان ديكارت قد بسط طريقة التحليل الرياضى وعممها تعميما جعل منها شيئاً مرادفاً للمنهج عنده ، فهو إنما أراد أن يدل على أن العقل البشرى لا يتيسر له أن يعرف الأشياء معرفة حقيقية يقينية إلا إذا جرت تلك المعرفة على نمط هندسى ، وبدأت من الأفكار الواضحة . ومن هنا لم يخطىء من قال إن ديكارت أراد من فلسفته كلها أن تقوم على « الرياضيات الكلية » . ويلاحظ أن المعرفة الرياضية عند ديكارت تخالف المعرفة المستفادة من المنطق الصورى القديم[1] : فإذا

---

(١) ينقسم المنطق قسمين : « منطق الصورة » و « منطق المادة » . فمنطق الصورة منطق عام ، بغض النظر عن الموضوعات التى هى « مادة » الفكر ، وينظر فى صورة الفكر على العموم ، أى فى مبادىء العقل الخالص ، وفى القوانين العامة والقواعد الضرورية التى هى شرط أول لجميع العمليات الذهنية ، ؛ والقانون الأعلى الذى ينبغى أن يراعيه الفكر هو قانون عدم التناقض ، أى اتفاق الفكر مع نفسه ، وعدم تناقضه مع نفسه . فالحكم أو الاستدلال ، إذ ينظر إليه فى ذاته ، وبغض النظر عن الموضوع المطلوب معرفته ، يكون فى نظر منطق الصورة حكما أو استدلالا صحيحاً ، مادام لا يتضمن فى نفسه تناقضا : وإذن فمنطق الصورة هو علم « الاتساق » أو اتفاق الفكر مع نفسه . أما منطق المادة فمنطق خاص بكل علم : يبحث عن المناهج العلمية والطرائق التى يجرى عليها فكرنا فى محاولته معرفة الواقع وينظر فى تطبيق عمليات الذهن على مختلف الموضوعات. ويبين القوانين التى تفرضها على الذهن طبيعة الموضوع المطلوب معرفته : وتسمى هذه القوانين « مناهج » ؛ ولهذا اختلفت المناهج باختلاف موضوعات العلوم والقانون الأعلى والشرط الأول لمنطق المادة هو اتفاق الفكر مع موضوعاته (راجع : رابييه : « المنطق » باريس ١٨٩٤ ص ٥ ص ٧) .

أردنا مثلا أن نعرف المثلث معرفة صحيحة ، فليست تتم لنا معرفته ، كما زعم المناطقة القدماء ، عن طريق « الحد » ، أى بالقول الدال على ماهيته ، والمركب من « الجنس » و « الفصل »[1] وإنما تتحقق معرفتنا للمثلث فى نظر ديكارت ، إذا وقفنا على الروابط بين زواياه ، من جهة ، و بين زواياه وأضلاعه من جهة أخرى ، وما إلى ذلك .

٢ — أما التحليل بواسطة « القياس » فى المنطق القديم فهو منهج عقيم أظهرت القرون عقمه عند الاستدلال : لأن النتيجة التى نصل إليها فى القياس موجودة من قبل فى المقدمة الكبرى ومتضمنة فيها . فالقياس لا يكسبنا معرفة جديدة .

ولعل أكبر منفعة القياس هو أنه يعيننا على أن نعلم الغير الحقائق التى نملكها ؛ ولكن القياس ما كان ولن يكون منهجا من مناهج الاختراع . وجلى أن العلم الذى يريد أن يرقى فى مدارج التقدم يتطلب منا شيئاً آخر غير تكرار المعلومات المكتسبة من قبل : يتطلب أن يكون لأذهاننا قوة على الكشف والاختراع .

---

(١) يعرف المناطقة « الحد » بأنه « القول الدال على الماهية . وهم يعنون بذلك أنه تحليل لمفهوم اللفظ الدال على الشىء المراد تعريفه وتعريف شىء « بالحد » يكون بالدلالة على ماهيته ، لا على أعراضه : لأن الأعراض متغيرة وليست داخلة فى العناصر الثابتة لمفهومه أو معناه ويكون « الحد » بالجنس والفصل : « فالجنس » يذكر فيه الصفات العامة التى يشترك فيها المعروف مع غيره من الأنواع الأخرى ، و « الفصل » يذكر فيه « المقوم » أو الصفة الذاتية التى تميزه من غيره . ومثال ذلك قولنا فى تعريف المثلث إنه « سطح مستو محاط بثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة » : فالجنس هنا هو « السطح المستوى » ، ويشترك فيه المثلث مع غيره من الأشكال ، والفصل هو « المحاط بثلاثة أضلاع مستقيمة متقاطعة » ، وهو خاص بالمثلث دون غيره .

ويقول ديكارت : إن « أقيسة المنطق وأكثر ما يرد فيه من إرشادات هي أدنى إلى أن تنفعنا في أن نشرح للغير ما نعرف من أمور ، لا في تعلم تلك الأمور[1] . ومعنى هذا أن ديكارت يرى أن الاستدلال بواسطة « القياس » طريقة لا « لكشف » الحقائق ، بل « لعرضها » بعد أن يكون قد تم اكتشافها . وبعبارة أخرى أننا إذا بدأنا من باطل ما أو من شيء غير حقيقي ، لم نستطع ، بأكمل قياس ، إلا أن نستنتج باطلا . ولكننا إذا أثبتنا بمناهج أخرى صدق مقدماتنا ، وسلكنا في الاستدلال سبيل القياس ، أصبحنا « واثقين » من أن استنتاجنا سيكون هو أيضا صادقا . فالقياس ينفعنا في الاعتقاد « بإمكان » صدق النتيجة ، وإنما تكون النتيجة صادقة « بالفعل » إذا كانت المقدمات « صادقة » . وإذن فالقياس لا يكفل إلا « اتفاق الفكر مع نفسه » كما يقولون ، لا اتفاق الفكر مع الأشياء (وهو موضوع المناهج المختلفة التي تصطنعها العلوم الوضعية) . فالذي يريده ديكارت إنما هو منهج جديد للكشف والاختراع ؛ ولن يكون ذلك بطريق القياس ، بل بالحدس الذي يعتمد على المنهج الرياضي ، ويبدأ من الأفكار الواضحة المتميزة . مدركا ما بينها من علاقات ، فيتقدم من أبسط الحقائق ويتدرج إلى أعقدها ؛ وبالحدس يدرك المبادىء الحقيقية (الله والنفس) والطبائع البسيطة المنطوية في الأشياء المعقدة . أما « الاستنباط » — وهو لا يعدو سلسلة من الحدوس — فيبين كيف تتحد الطبائع البسيطة ، وعلى أي نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية . وهذا هو طريق التقدم في المعرفة .

٣ — من قواعد المنهج في فلسفة أرسطو أنه لابد من إثبات « وجود »

---

(١) « قواعد لهداية العقل » القاعدة ١٠ (« مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت ، م ١٠ ص ٤٥٦) قارن « المقال في المنهج » القسم الثاني

الشيء قبل البحث عن « ماهيـة »[1] ذلك الشيء ، وإلا تعرضنا لأن نبحث عن تصورات ذهنية محضة لا حقيقة لها أوعن أوهام كالغول والعنقاء . ومن أجل ذلك كان المنهج الأرسطاطاليسي يفيـد أنه يصح لنا أن نطلق أحكاماً وجودية قبل أن نعرف ماهية الشيء الذي نثبت وجوده . وهـذا موقف قد يضطر الإنسان فيه إلى قبول كثير من المعاني الغامضة التي لم تحدد ولم تعرف تعريفاً جيدا . لكن تتجلى طرافة المنهج الديكارتي في أنه لا يرى جواز إثبات الوجود إلا للأشياء التي يكون لدينا عنها فكرة واضحة متميزة . والشـك المنهجي الديكارتي يستبعد من الوجود في نظر الذهن البشري كل شيء كان تصوره غامضا مبهما . ويترتب على ذلك أن الإنسان لا يصح له ، وفقا لهذا المنهج ، أن يطلق أحكاماً وجودية يقينية إلا إذا كانت موضوعاتها افـكاراً واضحة متميزة . فإذا لم نقبل في الوجود إلا موضوعات الأفكار اواضحة ، فقـد بلغنا حقيقة كأن الفـكر فيها « بين أهله وفي منزله » ، حيث يستطيع أن يسير قدما على صراط منهجه ، دون أن يخشى الوقوع في هاوية الحقائق الغريبـة عن الذهن[2].

٤ — ويختلف المنهج الديكارتي عن المنهج الجـدلي في المنطق القديم .

---

(١) « المـاهية » تقال في مقابل « الوجود » . فماهية شيء هي الصفة أو مجموع الصفات التي بدونها لا يمكن تصوره . ولـكن ليس يلزم من تصور شيء أن يكون موجوداً .

ويقول الجرجاني : « الماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقل ، مثل المتعقل من الإنسان ، وهو الحيوان الناطق ، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي . والأمر المتعقل من حيث أنه مقول في جواب : ما هو ، يسمى ماهية ، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة ، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية ، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتا ، ومن حيث أنه محل الحوادث جوهراً . . » (« التعريفات » ، طبع استنبول ، ١٣٠) .

(٢) إميل برهييه : « تاريخ الفلسفة » م ص ٧٨ .

فالجدل [1] يناسب فلسفة « المعاني » أو « التصورات » المجردة ، في حين أن المنهج الديكارتي يناسب فلسفة « المعاني الواضحة » . قد كان المنطق القديم يفترض أن « التصورات » تمثل الماهيات ، والماهيات عند « المدرسيين » سابقة على « الموجودات ومتميزة منها . والماهيات بهذا المعنى هي الأمر المعقول ، لأنها هي العنصر العام الكلي الذي يشترك فيه كثيرون ، والعام عندهم إنما يكون من الكلي ومن العام .

أما منطق ديكارت فهو على نقيض ذلك كما قلنا : فديكارت لا يريد الرجوع إلى « التصورات » وعلاقاتها المنطقية الناتجة من « المفهوم » و « الماصدق » تلك العلاقة التي يدور عليها المنطق القديم كله ، بل يرى ديكارت أن بين « الطبائع البسيطة » علاقات حقيقية تربطها بعضها ببعض . وتلك الطبائع وما بينها من روابط هي التي يتألف منها المعقول الديكارتي .

فالأفكار الواضحة عند ديكارت لا تمثل « ماهيات » بل تمثل « الطبائع البسيطة » . صحيح أن ديكارت قد يسمي هذه الطبائع ماهيات ، ولكنه لم يفته

---

(١) « الجدل » عند السقراطيين فن ترتيب التصورات ؛ وعند المناطقة الإسلاميين قياس مؤلف من « المشهورات » و « المسلمات » . أما المشهورات فهي قضايا أوجب التصديق بها اتفاق كافة الناس عليها عند معتقديها ، كقولنا : العدل جميل ، والكذب قبيح وأشباه ذلك ، وأما المسلمات فهي المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب ، سواء كانت حقة أو مقبولة ، لكن لا يلتفت فيها إلا إلى تسليم المخاطب . ومن المشهورات ما هو صادق ، ولكن لا يعرف صدقه بحجة ؛ ومنها ما يصدق لشرط دقيق ، فإن أخل به لم يصدق ، كقول الجمهور : « الله قادر على كل شيء » . وهذا مشهور وإنكاره مستقبح شنيع . مع أن الله ليس قادراً على هذا الاطلاق إذ ليس الله قادراً على أن يخلق مثل نفسه . فشرط الصدق في هذه القضية أن يقال : « الله قادر على كل شيء ممكن (الساوي : « البصائر النصيرية ») . ويعرف الجرجاني الجدل بأنه « هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات . والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان » (« التعريفات » ، ص ٥١) .

أن ينبه القارىء إلى اختلاف معناها عن المعنى المدرسى فليست الماهيات عنده ماهيات خالدة كلية مشاركة سابقة على الموجودات ، بل يعنى بالماهيات الموجودات نفسها ، من حيث أن لها خصائص تميزها من غيرها . وهذا هو الذى جعله يصرح بأن الماهية والوجود لا يمكن الفصل بينهما بحال من الأحوال » وإذا أمكن التمييز بينهما فذلك لبيان الفرق بين فكرة الشىء « فى الأذهان » وفكرة ذلك الشىء نفسه خارج الأذهان أى « فى الأعيان » كما يقول الإسلاميون . وإذن فالماهية عند ديكارت ليست شيئاً أكثر من الوجود نفسه من حيث هو فكر . وتعقل موجود ما وتعقل طبيعة من الطبائع ليس معناه عنده استخلاص أمر يكون لها فيه مشاركة منطقية مع موجود أو طبيعة أخرى ، بل يفيد بالعكس التفكر والتأمل فى ذلك الموجود أو فى تلك الطبيعة بحدس يفصل بينها وبين سائر الموجودات أو الطبائع الأخرى ، وبهذا الحدس يحصل للعقل فكرة واضحة متميزة .

أراد ديكارت إذن أن يكون موضوع العلم شيئاً آخر غير « التصورات » المجردة التى تنقسم وتترتب على حسب « المفهوم » و « الماصدق » ، كما كان الشأن فى المنطق القديم ، أراد أن يكون موضوعه الحقائق المشخصة نفسها فى تكثرها وتنوعها ، على نحو ما يجدها الإنسان فى نفسه متمثلة بأفكار واضحة متميزة. ولذلك صح القول بأن ديكارت قد استعاض عن الصيغة الأرسطاطاليسية المشهورة التى تنص على أنه « لا علم إلا من العام » بالصيغة الرواقية الذاهبة إلى أنه « لا علم إلا عام الخاص » لأن الموجود إنما هو الخاص لا العام[1] .

٥ — وليس فى « الطبائع البسيطة عند ديكارت شىء يشبه « الأجناس »

---

(١) راجع : كتابنا : « الفلسفة الرواقية » الطبعة الثانية ص ٨٤ وما بعدها .

و «الأنواع» فى العلم المدرسى . ذلك أن الأجناس والأنواع أشياء يحوى بعضها بعضا ، وهى إذن أشياء مركبة معقدة . وبالعكس نجد أن أهم ما فى الطبائع البسيطة وما يبعدها عن كل اختلاط والتباس ، ويجعلها واضحة متميزة تتألق بنور طبيعى ، إنما هو بساطتها التى هى بساطة تامة لاتقبل أى تحليل . فخصوبة تلك «الطبائع البسيطة» ليست إذن فيها وليست فى فحواها ، إنما ارتباطها اثنتين اثنتين كارتباط حلقات سلسلة ما : هو الذى يجعل من التئامها قوام العلم ، كما أننا إذا اقتصرنا على أن نضع « الحد » الأول و « الأساس » فى سلسلة عددية لامتناهية فكأننا وضعنا بذلك جميع الحدود الممكنة فى تلك السلسلة . ولا شيء فى التحليل القديم يبلغ من الخصوبة ما فى رابطة تلك الطبائع البسيطة .

وإذن فهنالك روابط بين الطبائع البسيطة : وهى روابط لا تنتج من أن حداً ثانياً استخرج من « حد » أول ، بل بالعكس من أننا ما نكاد نضع حدين حتى نرى أنه قد برزت بينهما رابطة تنضاف إليهما وتوثق بينهما العرى .

وعلى ذلك نرى الرابطة المنطقية المحضة ، رابطة الحاوى بالمحوى ، تلك الرابطة القائمة ، كما يقول « كانط » ، على « مبدأ الهوية » ، والتى هى من هذه الوجهة رابطة عقيمة ، يحل محلها عند ديكارت روابط فيها خصوبة نادرة : لأنها فى ذاتها أشياء جديدة ، ولأنه ينشأ دائماً من الطبائع ومن ارتباطاتها ، ثم من تلك الارتباطات فيما بينها ، ارتباطات أخرى جديدة لم تكن فى الحسبان. ولما كانت تلك الارتباطات زائدة على الحدود لم نستطع أن نقول بأنها مشتقة منها اشتقاقاً تحليلياً (بلغة كانط) وأن نقيضها يتضمن تناقضاً : ذلك أنا إن لم نستطع أن نتصور غيرها استطعنا على الأقل أن نتصور إمكان وجودها على

نحو آخر : وإذن فيدخل فيها ضرب من الإمكان ومن التحرر بإزاء كل ضرورة وكل قهر ، وبالاجمال يصير لها طابع حقيقة حرة مرادة مختارة . وهذا الإمكان وتلك الحرية هما اللذان يكفلان للعلم قدرته على الاختراع وعلى التجدد المتواصل .

٦ — ولكن كيف تكفل الحرية يقين العلم الذى تبدو لنا صحته نتيجة لسلسلة من النتائج الضرورية تزول معها كل سلسلة أخرى ممكنة ؟ هنا يلجأ ديكارت إلى عمليتى الحدس والاستنباط : فالحدس يدرك على حدة كل فكرة أو كل رابطة بين فكرتين . والاستنباط ربط فكرة بأخرى وهذه بثالثة ثم هذه الثالثة برابعة وهكذا ، بحيث يكون الاستنباط سلسلة حدوس مترابطة يجمعها « الإحصاء » فى حدس واحد يشمل بنظرة عقلية واحدة كثرة من الأفكار والروابط .

ولقد صرح ديكارت غير مرة بأن الخطأ ينعدم انعداماً مؤكداً حين يكون الذهن أمام الطبائع البسيطة التى اختص الحدس بإدراكها . فوضعنا مثلا بين ١ ، ١ العلاقة التى تؤدى إلى ٢ هو أمر راجع إلى الحدس بما يملك من وضوح وإحكام ؛ وإذا كانت الحدود طبائع بسيطة ، ازدهت روابطها بما للحدود نفسها من تألق وسناء .

وعلى هذا النحو يستطاع تقدير العلم الديكارتى وتقدير منزلته من علم القرون الوسطى : فديكارت لا يرى فى العلم المدرسى ، بما فيه من معان وكليات وصور وماهيات ، إلا نوعاً من الاتساق اللفظى الخالى من الحقيقة الواقعة . ولم يرد ديكارت أن ينظر فى تصورات ومعان نظراً مجرداً كما قلنا ، للوصول منها إلى ماهيات الأشياء الخالدة ، كما كان الشأن فى الفلسفة القديمة ، إنما أراد

أن يظفر بالوصول إلى عناصر الأشياء تلك العناصر التى هى فى تكوين الموجودات بمنزلة الخطوط والزوايا فى الهندسة . وتلك العناصر — فى نظره — إنما هى الماهيات التى لا تفترق عن الموجودات ، وهى ماهيات لا يخضع الله لها ، خلافاً لرأى الأفلاطونيين ، بل الله عند ديكارت هو خالقها ، وهو قادر على تغييرها إذا شاء .

٧ — وكلما طال تدبرنا لتفاصيل المنهج الديكارتى تبينا أنه إنما جاء مجيباً عن مطالب عقلية وعملية لا تقل لزوماً فى وقتنا الحاضر عما كانت فى القرن السابع عشر . وما تزال قواعد ديكارت جديرة بالدرس والعناية على الرغم مما بلغته البحوث والفنون الخاصة من تقدم هائل . ولم يبالغ من قال بأن تقدم المعارف العلمية لم يفقدها شيئاً مما تملك من دقة وإحكام ، وإن الروح التى تتجلى فيها ، وهى الروح التى سرت فى فلسفة أفلاطون من قبل ، ما زالت هى روح العلم الذى يستطيع الإنسان تحقيقه بوسائله المحدودة .

والمنهج الديكارتى منهج حى ، هو أشبه بتجربة شخصية : ومن العسير أن ينقل بالكلام أو بالكتب والمقالات ، كما أن من العسير أن ينقل فن من الفنون أو صنعة من الصناعات بالكلام النظرى إلى شخص لم يمارس ذلك الفن ، ولم يمر بجميع المراحل التى اجتازها الباحث .

والمنهج الحق عند ديكارت هو ذلك الذى ألفته النفوس ، ومارسه الناس ممارسة تجعله قواماً لأذواقهم وقلياتهم ، لاحفظ ألفاظ وحشو الذاكرة بمعلومات قد تظل دهراً من غير استعمال . فكم حفظنا من غث المعانى ، وكم قرأنا فى الكتب من أفكار غامضة مبهمة لا تصلح للحياة ولا تنفع فى شىء !

إننا لم نخلق فى هذه الدنيا للدرس فحسب . وليس المهم فى الحياة أن نعرف

كل شيء ، وإنما المهم أن يكون بمقدورنا ، إذا استدعى الحال ذلك ، أن نتعلم فى سهولة ما نكون محتاجين إليه أو ميالين إلى الوقوف عليه . فإذا احتجنا يوما إلى معرفة معينة ، فبمقدورنا دائماً أن نلجأ إلى الكتب ، فإذا لم تسعفنا ، لجأنا إلى التجربة إن كنا تعلمنا كيف نمارسها حقاً [1] .

٨ — والخلاصة أن للمنهج فى نظر ديكارت قيمة كبرى ، وهو عنده وسيلة لتقدم عظيم لا يقف عند حد ، حتى ليصح أن يقال فى هذا المعنى مع بعض الباحثين إن المنهج هو كل فلسفة ديكارت .

إن « الذهن وحده يستطيع أن يرى الحقيقة » : ذلك هو الأصل الثابت للمنهج الديكارتى . والمنهج عبارة عن « الترتيب » الذى ينظم « الحدوس » و « الاستنباطات » نظماً نستطيع به أن نستكشف حقائق جديدة . وهندسة ديكارت تثبت ذلك المنهج : إذ كل مشكلة مردها إلى استكشاف حد مجهول من حدود متوالية هندسية قد عُلم « حدها الأول » و « أساسها » . والقواعد الأربع الواردة فى « المقال فى المنهج » هى نفسها قواعد مشتقة من تأمل صاحب الهندسة ؛ ونحن نفهمها حين تخطر بالبال أصلها الرياضى . لكن ديكارت أراد بالمنهج الوصول إلى دراسة الذهن ، أى دراسة ظروف البحث عن الحقيقة فى أى مادة كانت . وقد حرص الفيلسوف على أن ينبهنا إلى أن المنهج واحد ، وإن اختلفت موضوعات البحث ، وأن الرياضيات ينبغى أن لا تستخدم إلا على سبيل تمرين الذهن وتربيته .

ويبدو أن المذهب الديكارتى قد أعلن بهذا الاتجاه وحدة ذهنية هى أقوى مما سبق أن حاوله مفكر . ووحدة الذهن عنده ليست وحدة ذهن لا متناه

(١) انظر : ألبير ريفو : « خواطر عن المنهج الديكارتى » فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » باريس سنة ١٩٠٧ .

تحاول أذهاننا المتناهية أن تتشبه به بواسطة الحب ، بل هى وحدة « مجهود » منهجى يستطيع أن يؤلف بين الناس فى نظام روحى واحد مرسوم ، وفى تربية عقلية واحدة مقصودة ، ويستطيع أن يعلمنا لا أن نسيطر على الأمور المادية وحدها ، بل أن ندبر كذلك انفعالاتنا وأهواءنا تدبيراً داخليا .

فالوحدة هنا ليست من جانب « الموضوع » الذى ينقسم ويتحلل ، وفقا للمنهج الأفكار الواضحة المتميزة ، وإنما من جانب « الذات » التى تمسك تلك الوحدة بما تتطلب من أمانة ذهنية وإخلاص عقلى .

ولقد كافح ديكارت بمنهجه ذلك التوزيع للجهود الذى كان يرى فيه القضاء على النفس : وهو عبارة عن دراسة الموضوعات المختلفة التى تعرض لنا فى الحياة دراسة ينفصل فيها بعض تلك الموضوعات عن بعض : أخلاق الناس وعاداتهم ، وخواص النبات ، وحركات الأفلاك ، فى حين أن أحداً لم يفكر فى « العقل الصريح » السليم ، أو فى تلك الحكمة الكلية الجامعة ، مع أن سائر الأشياء ينبغى أن تقدر لا لذاتها ، بل بالنظر إلى ما تستطيع أن تقدم إلى تلك الحكمة .

الفصل الرابع

الشك المنهجى

١ — كان العلماء والفلاسفة ورجال الدين فى عصر ديكارت مختلفين حتى فى المسائل الكبرى ؛ وظهر عجزهم جميعا عن حل مشاكل بحوثهم حلولا تطمئن العقول إليها . وإذا كان الفيلسوف قد آلى على نفسه أن يطلب الحق الذى لا نزاع فيه ، وأن يلتمس اليقين الذى يستطيع أن يقيم عليه بناء العلم ، فقد صمم على أن يرفض جميع المذاهب القائمة ، وأن يتناسى الماضى ، وأن يشك فى كل ما تعلمه من قبل ، وأن يمضى فى هذا إلى أبعد حدوده ، معولاً على أن يبدأ النظر كله من جديد ، لعله يجد أصولاً أخرى يقينية تصلح أساساً لكل معرفة ممكنة .

اختار ديكارت ، كما فعل الغزالى من قبل [١] . أقوى الأسلحة والحجج

---

(١) راجع ما كتبه الغزالى فى دواعى الشك ، اذ نقرأ فى مقدمة كتاب « المنقذ من الضلال » ما يلى : « رأيت أبناء النصارى لا يكون لهم نشو الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشو لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين الا على الاسلام ... فتحرك باطنى الى طلب الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات » ، وقارن هذا بما كتبه ديكارت : « ليس بالأمر الجديد ما تبينت من اننى منذ حداثة سنى قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة .. فحكمت حينئذ بأنه لابد لى مرة فى حياتى من الشروع الجدى فى اطلاق نفسى من جميع الآراء التى تلقيتها فى اعتقادى من قبل ، وأنه لابد من ابتداء كل شىء من جديد من الأسس اذا كنت أريد أن أقيم فى العلوم شيئا وطيدا مستقرا » («التأملات» ، التأمل الأول ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ، القاهرة سنة ١٩٦٩) .

الجدلية التى جمعها الشكاك اليونان من عهد « سكستوس أمبريقوس »[١] وسائر أنصار « بيرون »[٢]، وادخروها فى معاقل المذهب الارتيابى، وهى الأسلحة التى لجأ إليها «منتينى» فى كتابه «المحاولات»[٣]، وبعده «شرون» فى كتابه « الحكمة » (١٦٠٣)[٤].

استبعد ديكارت شهادة الحواس : لأنها تخدعنا أحياناً ، ومن الفطنة أن لا نأمن أمناً تاماً لمن خدعنا مرة . ثم أقر — كالغزالى — بأننا نعتقد فى النوم أموراً ونتخيل أحوالاً ونحسب لها ثباتاً واستقراراً ثم نستيقظ فنعلم أن ما رأيناه أثناء النوم كان حلماً . وإذن فما المانع من أن تكون تصوراتنا فى اليقظة كتصوراتنا فى النوم كلها خيالات لا حاصل لها ؟ وإذن فقد

---

(١) سكستوس امبريقوس « آخر ممثلى مذهب الشك اليونانى ، عاش فى أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث الميلادى . ومن مؤلفاته : « الرد على أصحاب الآراء » و « مختصرات مذهب بيرون » . والكتاب الأول وضعه « سكستوس » ليعارض به العلماء والفلاسفة وكل صاحب مذهب أو مقالة ، أما الكتاب الثانى ففيه تلخيص لمذهب التشكك فى العصر القديم .

(٢) « بيرون » أستاذ الشكاك فى العصر القديم . عاش فى القرنين الرابع والثالث قبل ميلاد المسيح ، وصاحب الاسكندر المقدونى فى غزواته فى آسيا ، وامتدحه بقصيدة من شعره ، فنفحه الاسكندر من أجلها هدية ثمينة تبلغ عشرة آلاف قطعة من الذهب . ويتلخص مذهب الشك البيرونى فى القول بوجوب التوقف عن الحكم ، والشك فى كل شىء وعدم المبالاة بشىء .

(٣) « مونتينى » (١٥٣٢ — ١٥٩٢) صاحب « المحاولات » المشهورة . وقد ذهب فيها مذهب التشكك فى المعارف الانسانية .

(٤) يقول الأب « مرسن » (فى كتابه « كفر الالهيين العقليين المنكرين للوحى » م ١ ص ٢٠٠) : يخيل الى الكثيرين من الجهال ممن قرأوا كتاب « الحكمة » لشرون أنهم أكثر فطنة ممن أنفقوا حياتهم فى الأشتغال بمكارم الأخلاق ، وتأمل الأسرار الالهية ، فتراهم يضعون كل شىء موضع الشك . ولم هذا ؟ لأنهم قرأوا فى « حكمة » شرون أن من شروط الحكيم أن لا يحكم على شىء ، وأن لا يعلق قلبه بشىء ، لكى يبقى عقله حرا كليا .. »

اتضح له أنه ليس هناك أمارات يقينية يمكن أن نميز بها اليقظة من النوم، في وضوح وجلاء.

ثم استبعد ديكارت شهادة العقل نفسه : لأن بعض الناس قد يخطئون في الاستدلال ولو في أبسط قضايا الهندسة . وزاد على ما تقدم فافترض فرضاً لم يسبق إليه ، فقال ما معناه : ربما كان هنالك « شيطان ماكر » مخادع يعبث بعقلي ، فيريني الباطل حقاً والحق باطلا ، ويجعلني بحيث أخطىء على الرغم مما قد يكون لديّ من يقين نفسي (١) .

فإذا كان الأمر كذلك كنت أعزل من غير سلاح ، على الرغم مما تظهر عليه معرفتي من بداهة ، بل ربما عجزت عن الوصول مطلقاً إلى أي حقيقة .

لكنني أستطيع أن أحمي نفسي من ذلك « الشيطان » إذا صممت منذ الآن على رفض أي قضية قد يخالجني الشك في إمكان وقوع الخطأ فيها : « إذ كنا أطفالاً قبل أن نكون رجالاً ، وبما أننا أحسنا حينا وأسأنا حيناً آخر في أحكامنا على الأشياء التي كانت تعرض لحواسنا ، حين لم نكن قد استكملنا بعد اصطناع عقولنا ، فإن كثيراً من الأحكام التي تسرعنا في إطلاقها على الأشياء تحول دون وصولنا إلى معرفة الحق ، وتعلق بأذهاننا قبل التثبت منها ، حتى لا يبقى هنالك في الظاهر أمل في الخلاص منها ، إذا لم نشرع ، مرة في حياتنا ، في أن نضع موضع الشك جميع الأشياء التي قد نرى فيها أقل موطن للريب » (٢) .

---

(١) راجع « التأملات » ، التأمل الأول ، و « مبادىء الفلسفة » الباب الأول ، المواد من ١ إلى ٧

(٢) « مبادىء الفلسفة » الباب الأول ، المادة الأولى .

يجب أن نصطنع منهج الشك المؤقت ، وأن نتشبه بأولئك الذين يقوضون دارهم لكى يبنوها من جديد ، لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافى . وينبغى الحذر من فرط الثقة التى نضفيها بطابعنا على معتقداتنا المألوفة وآرائنا السابقة وأحكامنا المعتادة ، وعلى كثير من الأمور التى لا تبدو لنا بديهية إلا لأن العادة جرت بأن نراها أو نحكم عليها أو أن نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك .

ينبغى أن تمتد رحاب الشك إلى جميع المجالات ، ماعدا مجال الأخلاق والحياة العملية ، لأن « أفعال الحياة لا تحتمل عادة أى تأخير » . يجب إذن أن أشك فى وجود العالم الخارجى وفى حقيقة الأشياء المحيطة بى ، وفى وجود أمثالى من الناس ، وفى وجود أى حقيقة متميزة ، بل يجب أن أشك فى قيمة ذهنى ؛ وإذن فيدخل فى نطاق الشك الأحكام التى تبدو لعقلى أوضح الأحكام وأوفرها بداهة : لأن من الممكن كما قلنا أن «شيطانا خبيثاً يلهو بى ، ويطيب له أن يوقعنى فى الضلال .

فماذا لدىّ إذن من ضمان ؟

٢ — إن شيئاً واحداً يلبث قائماً وفيه منجاة من الشك : وهو الفكر . أنا أفكر ، وأنا واثق أنى أفكر ؛ وحتى لو شككت فى أنى أفكر ، فمثل هذا الشك يقتضى أن أفكر أيضاً [١] . وبعبارة أخرى : إذا صممت على أن أشك فى كل شىء ، فأخليت ذهنى من كل معتقد ، وتوقفت عن كل حكم ، بقى أمامى مع ذلك أمر مؤكد : وهو أنى مهما أشك ، ومهما أفكر ، فلست بمستطيع أن أنكر أنى حين أشك ، وأنى فى لحظة تفكيرى ، بل فى لحظة

(١) قارن هذا بما قاله أرسطو فى الميتافيزيقا : « إذا لزم التفلسف فلنتفلسف ، وإذا لم يلزم التفلسف فلنتفلسف أيضا لنثبت عدم لزوم التفلسف » .

خطئى فى تفكيرى ، لابد أن أكون : « أنا أفكر ، وإذن فأنا كائن »
Cogito ergo sum [١] .

٣ — يعترض على ديكارت بأنه قد بالغ فى تقرير دواعى الشك :

إذا كانت الحواس تخدعنا أحياناً فأليس هنالك سبيل لأن نعرف فى أى الحالات تخدعنا ؟ أما من علاج لهذه الأغاليط ؟ الواقع أن غلط الحواس ينشأ إما من أننا قد نستمع إلى شهادة حاسة فى أمر ما ، وكان الأولى أن نأخذ بشهادة حاسة أخرى ؛ وإما من أننا قد نتوهم أن وظيفة الحواس أن توقفنا على طبائع الأشياء مع أننا قد أعطينا الحواس لمنفعة البدن ولمصالح الحياة [٢] .

وإذا كان النوم والأحلام تخدعنا ، فانه من الميسور تمييز حال اليقظة من حال النوم : وذلك بملاحظة منطق التصورات واتساق التفكير ، واتفاق المعانى مع الذكريات المحفوظة ، واتفاقها مع الأحكام العامة ومع قوانين العقل .

وإذا كان الاستدلال قد يخدعنا أيضا ، فالمنطق ، وهو كما قيل ، « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ فى الفكر » ، إنما يعطينا قواعد لتمييز الاستدلالات الصحيحة من الاستدلالات الفاسدة [٣] .

أما افتراض « شيطان ماكر » أو إله خداع ، فهو افتراض لا يمكن الوقوف عنده : لأنه لو كان صحيحا لما أمكن إزالته إطلاقاً ، إذ لو كان يتناول جميع تفكيراتنا لبطلت الاستدلالات التى يراد بها إثبات إله صادق ، أو عدم « الشيطان الماكر » .

---

(١) « التأملات » ، التأمل الثانى ؛ « المبادى » ، الباب الأول ، المادة ٧ .
(٢) « التأملات » . التأمل السادس (ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ص ٢٥٨) .
(٣) الجرجانى : « التعريفات » طبعة استنبول ص ١٥٧ .

والحق أنه كان من الممكن إيراد أسباب أخرى للشك أقوى مما أورده ديكارت ، لكنه أسرع إلى اصطناع الشك ، وقبول الدواعى القديمة التى حاول الشكاك تبريره بها .

٤ — ولكن لعل أهم من هذا أن نتعرف مدى ذلك الشك الديكارتى « المؤقت » .

نلاحظ أولاً أن الشك فعل من أفعال الإرادة ، فهو ينصب على « الأحكام » لا على « التصورات » و « الأفكار » . لأن التصورات فى ذاتها من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة ، بل الصادق أو الكاذب هو الأحكام التى نطلقها على الأفكار ، كما فى قولنا : ما زالت الحرب قائمة أو عقد الصلح ، إلخ . . . فالشك لا يمس التصورات والأفكار التى تتمثل بها تلك الأشياء ، وفى الشك لم تتبدل التصورات وإنما تبدلت المعتقدات . والشك لا يروضنا على أن لا نتصور ، ولا على أن لا نحس ، ولا على أن لا نربط أفكاراً بأفكار ، بل على أن لا نعتقد أن موضوعات هذه التصورات والأحاسيس والروابط موجودة فى الخارج .

ونلاحظ ثانياً أن أحكامنا العقلية تنقسم طائفتين : الأولى أحكام بها أقرر إيجاباً أو سلباً أن الأفكار الموجودة فى ذهنى مشابهة أو مطابقة للأشياء الموجودة خارج ذهنى[1] ، كما لو حكمت أن الصوت الذى أسمعه الآن صوت سيارة أو صوت بائع متجول ؛ والطائفة الثانية أحكام بها أربط بين الأفكار دون أن أثبت أو أنفى أن هذه الروابط تنطبق على حقيقة ما خارج الذهن .

---

(١) « التأملات » ، التأمل الثالث (ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ص ١٣٦) .

مثال ذلك : أن أقرر أن ٢ + ٣ = ٥ دون أن أثبت أن هناك أعداداً خارج ذهني .

فبالنوع الأول من الأحكام العقلية أثبت أن أفكارى متفقة مع ما هو موجود خارج الذهن ؛ وبالنوع الثانى أثبت فقط أنها متفقة مع نفسها ، بصرف النظر عن الحقيقة الخارجية .

فترى هل الشك المنهجى يتطاول إلى هاتين الطائفتين من الأحكام العقليه ؟ الشك يتناول الطائفة الأولى يقيناً : فإن من أسباب الشك التى ذكرها ديكارت غلط الحواس ، وعدم التمييز بين اليقظة والنوم ، وهما يضطراننا إلى الشك فى « الوجود العينى » للأشياء ، أعنى وجود حقائق خارج الذهن مطابقة لأفكارنا ؛ وكثير من عبارات ديكارت يؤيد هذه النتيجة[١] .

ولكن هل يجب أن أشك أيضاً فى الأحكام العقلية التى تؤلف بين أفكارنا « دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور فى الخارج أو عدم تحققها » ؟[٢] فالمثلث مثلا ، أفلا يكون له خصائص ضرورية حتى لو لم يوجد شكل مثله فى أى مكان من الأرض خارج ذهنى ، بل لو لم يكن قد وجد قط ؟

٥ — ربما كان ينبغى أن يقف الشك هنا ، وأن يحترم الحقيقة المنطقية لأحكامنا . لكن ديكارت لم يحفل بذلك وقال بأن « من الناس من أخطأ فى أمثال هذه الأمور » ؛ وقد أخطىء أنا مثلهم . ثم إن كل استدلال إنما هو سلسلة أدلة ومقدمات تفضى إلى نتيجة ؛ ولكن عند وصولنا إلى النتيجة قد

---

(١) « التأملات » ، التأمل الثالث (ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ، نفس الموضع) .
(٢) « التأملات » التأمل الأول (ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ص ٧٦) .

تغيب عن أذهاننا المقدمات التى قادتنا إليها ، فتفقد دواعى التصديق بها حالما تخرج من الوعى المقدمات التى منها استفادت وجودها .

والواقع أنه ما دامت حقيقة الفكر لم تثبت بعد عند ديكارت ، فلا قيمة لاستنباط ولا حدس . وقبل « الكوجيتو » أى قبل إثبات وجود الذات من الفكر ، لا شىء من عمليات الذهن يبقى سائغاً مشروعاً : إذ لا يصح شىء منها دون أن يتطلب « الكوجيتو » أساساً مبدئياً له . وإذن فلعله لم يكن على ديكارت من حرج فى أن يهاجم جميع معارفنا من أساسها ؛ وهو بفعله هذا لا يعرض نفسه فى المستقبل وبعد « الكوجيتو » لأن يفقد الوسيلة لبنائها من جديد : فشك ديكارت من هذه الوجهة شك مشروع لا غبار عليه .

وأخيراً هذه « الشيطان الماكر » ربما قضى « بأن أخطىء أنا أيضاً كلما أردت أن أجمع ٢ و ٣ ، أو كلما عددت أضلاع المربع ، أو كلما حكمت على شىء أسهل من ذلك »[1] . ولقد عاب البعض على ديكارت تماديه فى سبيل الشك إلى حد افتراض وجود « شيطان ماكر » مخادع ؛ وهذا معناه الشك فى وجود الله ، وقالوا إن هذا الافتراض يقضى على الفيلسوف بعدم الخروج من حظيرة الشك مطلقاً .

٦ — والواقع أن ذلك الافتراض الديكارتى لم يفهمه كثيرون على وجه الصحيح ، حتى فى إيام ديكارت : وكان ذلك مما دعا الفيلسوف إلى أن يبين حقيقة منحاه فى الشك ، وأورد ذلك البيان فى جوابه على سؤال لأحد اللاهوتيين واسمه « بويتندجك » وكان نص السؤال :

---

(١) « التأملات » ، التأمل الثالث (ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ص ١٣٣) .

« هل الشك فى وجود الله مباح ؟ » .

فأجاب ديكارت بوجوب التميز بين نوعين من الشك : شك يتعلق بالعقل وشك يتعلق بالإدارة . وهما نوعان متمايزان ، بحيث كان من الناس من يشكون فى وجود الله شكا عقليا ، ما دامت عقولهم عاجزة عن أن تقيم لهم الدليل على وجوده ، ولا مانع فى الوقت نفسه من أن يكونوا مؤمنين بوجوده إيمانا راسخا ؛ ذلك أن الاعتقاد شأن من شئون الإرادة لا يناله الشك العقلى . فأما إذا كنت مؤمنا بالله ، فعلى الرغم من قوة إيمانى ، أستطيع بالعقل الذى وهبنى الله أن أثير مسألة وجود الله ؛ كما أستطيع أن أشك فيها ، دون أن يحصل عندى شك فى عقيدتى : وإنما يأثم إثما كبيراً من يضع نصب عينيه أن يشك فى وجود الله ليظل مقيما على شكه ، ولكن لا حرج على من يستعمل الشك وسيلة نافعة لمعرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقينا[1] .

قد لا يبدو أن ديكارت رد رداً مقنعا بهذا التميز بين نوعى الشك ، لا سيما أن فيه مخالفة لنظريته فى « الحكم » العقلى الذى مآله عنده إلى فعل الإرادة التى تقبل أو ترفض ما يعرضه العقل عليها[2] .

ولكنا مع ذلك نلاحظ أن ديكارت كان دائما حريصاً على أن لا يتطاول شكه إلى شىء مما « له اتصال بالدين ، أو ما له على العموم مساس بالأخلاق وشئون الحياة العملية »[3] . وذلك لأنه لا بد لنا من عقائد عملية لهداية سلوكنا فى الحياة ؛ ولما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة ، فقد وجب أن تكون بعيدة عن متناول العقول ، ووجب أن تبقى بمعزل عن الشك .

وإذن فالشك ، كما كان يتصوره ديكارت ، إنما هو « شك منهجى »

---

(١) « مؤلفات ديكارت » (طبع أ ـ ت ٠ م ٤ ص٦٢بر) .
(٢) انظر ص ٨٩ من كتابنا هذا .
(٣) « مؤلفات ديكارت » (طبع أ ـ ت ٠ م ٧ ص ٤٧٦) .

لا شك « وجودي » ، وبعبارة أخرى هو شك العقل لا شك العقيدة ، هو محاولة منظمة للوصول إلى اليقين العقلي ، وليس تجربة من تجارب الوجود قد فرضت على الفيلسوف فرضاً ، ومثل ذلك الشك أدنى إلى أن يكون نشاطاً روحياً مرتباً ، وقوة دافعة إلى الفكر ، من أن يكون ميلا إلى الانحدار في هوة الكفر أو التحلل من ربقة الدين كما زعم خصومه .

٧ — ولعل الدافع الحقيقي إلى ذلك الشك الديكارتي هو محاولة الارتفاع عن مرتبة المادة وعلائق الحواس . ويبين ديكارت نفسه في رده على « هوبز » مادعاه إلى هذا الشك فيقول : « لقد استعملت دواعي الشك لإعداد أذهان القراء للنظر في الأمور الذهنية ولتمييزها من الأشياء البدنية » . فالشك الديكارتي من هذا الوجه قريب من مجهود أصحاب الكهف عند أفلاطون في محاولتهم الانطلاق من السجن المظلم واستشراف النور من منبعه وسناه[1] . والشك في الأشياء المادية شك منهجي ، وهو نوع من « المجاهدة » شبيه من بعض الوجوه بالمجاهدة التي يتحدث عنها الصوفية ، وهو ضرب من ممارسة « الزهد » في المحسوسات للوصول إلى « المكاشفة » العقلية أو بلوغ الحقيقة الروحية .

إننا خاضعون لتأثيرات تأتي من الخارج فتملي علينا أحكامنا فتظهر تلك الأحكام وعليها مسحة عقلية ، مع أنها في الحقيقة غير عقلية . ولعل « الشيطان الماكر » أن يمثل ذلك العنصر اللاعقلي الذي يشبه أن يكون موجوداً في الكون . فلما كان العقل معرضا لضغط الأشياء الخارجية فلا بد له من أن يستعين بالإرادة . وتستطيع الإرادة أن تؤيد مطالب العقل وحقوقه إذا عرفت

---

(١) قارن : أفلاطون : «الجمهورية» ٥١٤ — ٥١٨ .

أن تصطنع « التوقف » والكف عن الحكم . وعلى هذا النحو يستطيع الإنسان أن يقرر حريته ، وأن يعلن استقلال إرادته عن قهر الإحساس وضغطه . ولا نزاع فى أن لنا من الحرية ما يسمح لنا بالتوقف عن التصديق بالأشياء التى لا تبدو لنا غير يقينية[١] ؛ فإذا سنحت لنا الفرصة للحكم دون أن نخضع لضغط الحواس ، فقد حصلنا حينئذ على أول حكم صحيح يقينى .

٨ — إننا جميعا مسئولون بازاء الحق مسئولية شخصية . والحق شيء إنسانى ، ما دام وجوده متوقفا على تقريرى إياه . وقبل صدور « حكمى » ، الذى هو تصديق إرادتى وميثاق إنيتى ، لا يوجد سوى أفكار محايدة طافية ، ليست صادقة ولا كاذبة. والإنسان ينشىء الحق حين يعمد إلى نظم « الموجودات » فى سلك « الماهيات » ، ليكون ما بالأعيان مطابقا لما بالأذهان ، وهو يخلق الحق حين يتخذ لنفسه « موقفاً »معينا من الكون ؛ ويخلقه حين يمارس حريته فى أن يقبل أو يرفض ، فى أن يقول : « نعم » أو أن يقول : « لا » !

وإذن فالإنسان — كما يقول « سارتر » شارحاً نظرية ديكارت — هو « الموجود الذى بواسطته تتجلى الحقيقة فى العالم » . ومهمته هى أن « يرتبط » أو « يلتزم » أو « يتعهد » بأن يعمل لكى يصبح النظام الطبيعى للموجودات نظاماً للحقائق ، ويجب عليه أن يفهم العالم ، وأن يريد ذلك الفهم ، وأن يحول نظام الوجود إلى نظام أفكار — ويترتب على ذلك أن ديكارت يزودنا بمسئولية عقلية تامة : إنه يشعر فى كل لحظة من حياته بحرية فكره بإزاء

(١) « مبادىء الفلسفة » . الباب الأول . مادة ٦ (انظر ترجمتنا العربية) .

تسلسل الماهيات ، وهو يشعر بعزلته أيضا . لقد قال « هيدجر » : « لا أحد يستطيع أن يموت لى » ! ولكن قبل « هيدجر » بزمان قال ديكارت : « إن أحداً لا يستطيع أن يفهم لى » ! فالفهم « فرض عين » لافرض كفاية ويلزمك آخر الأمر أن تقول : « نعم » أو تقول : « لا » ؛ ويلزمك أن تقرر وحدك ، وأن تقرر الحقيقة للعالم كله . وهذا « القرار » فعل ميتافيزيقى ، وذلك « الالتزام » أمر مطلق وليس بنسبي ولا تقريبي : لأن قوله نعم هذه التى يجب أن نقولها آخر الأمر لكى يجىء ملكوت الحق ، تقتضى التزام قوة لا متناهية معطاة بتمامها دفعة واحدة ؛ وقولة « نعم » عند الإنسان لا تختلف عن قولة « نعم » عند الله ! [1] .

٩ — قيل إن موقف الشك الذى وقفه ديكارت موقف خطر هدام ، وهو يؤدى إلى مثل حال «الارتيابيين » من القدماء والمحدثين : لأن ديكارت وقد وضع كل شىء موضع الشك لم يبق لديه بعدُ شىء يستطاع الاستناد عليه.

والجواب على ذلك من وجهين : أولاً أن ديكارت لم يكن يبغى الهدم بل البناء ، ومن أجل البناء كان يهدم . وقد رأينا أنه لم يشك « بالفعل » فى كل شىء ، خلافاً لما قالوا ، وإنما « بذل جهده » ليضع الأمور موضع الشك والفحص ؛ وبهذا الجهد المنهجى وجد شيئاً ثابتا لا يتزعزع ، فوقف الشك دونه .

وثانياً : إذا كان عند خصوم ديكارت أسباب تبرر تمسكهم بما اطّرحه هو من فلسفته ، فهم يقيناً لم يكونوا على حق حين زعموا أن فيلسوفنا قد

(١) جان بول سارتر : « ديكارت » ، جنيف ــ باريس سنة ١٩٤٦ ص ١٦ ــ ١٧ .

انتهى بشكه إلى مذهب « الارتيابية » . ولقد كان ديكارت نفسه حريصاً على أن يميز بين شكه المؤقت والشك الشامل الذى دعا إليه الارتيابيون من أتباع « بيرون » ، وغيرهم من معاصريه ممن يتحاشون الحكم مرددين قول « منتينى » : « ماذا عساى أن أعرف ؟ »[1] قال ديكارت : « لم أكن مقلداً الارتيابيين الذين لا يشكون إلا ابتغاء الشك ، وإنما قصدت إلى التثبت ، وإلى تجنب الأرض الرخوة والرمل المتحرك ، لكى أجد الصخر والصلصال»[2] فأولئك الارتيابيون يشكون بغية الشك ذاته ، فيجعلون من الفكر لهواً ولعبا . وهم يدعون إلى شك حاسم وطيد بات ، بينما شك ديكارت عابر « مؤقت » . وشك الارتيابيين هو « غاية » فلسفتهم ، أما شك ديكارت فليس إلا « وسيلة » للوصول إلى اليقين . وشك الارتيابيين « مذهب » ، وليس لهم مذهب غيره ، أما الشك الديكارتى فهو « منهج » كما سماه صاحبه . وليس هو شك اليأس ، وإنما هو شك الرضى والاطمئنان ؛ وليس منشؤه الضعف ولا يلابسه الخجل ، وإنما هو شك « السماحة » والقوة كما يقول « ألان »[3] .

---

(١) جاء « شرون » يعد منتنى ، فنادى بالشك ، وان كان مذهبه بعيدا عن مذهب « بيرون » فى مسائل الدين . وجعل « شرون » من شروط الحكيم أن يحكم على كل شىء ، دون أن يتعلق بشىء ، لكى تستوى عند ذهنه جميع الأشياء ، ولكى يبقى عقله كليا عاما (راجع : مرسن : « كفر الالهيين العقليين » باريس سنة ١٦٢٤ ، م ١ — ص ٢٠٠) .

(٢) « المقال فى المنهج » : القسم الثالث (طبع أ — ت . م ٦ ص ٢٩ ، راجع الترجمة العربية للمرحوم الأستاذ محمود الخضيرى ، القاهرة ١٩٣٠ ص ٤٥ — ٤٦) .

(٣) ألان : « أفكار » باريس ١٩٣٢ ص ٩٧ بع .

١٠ — ولعل الأولى أن يلاحظ على ديكارت ، بصدد هـذا الشك المنهجى ، أن شكه أدنى إلى أن يكون صورياً من أن يكون حقيقيا[١] . ذلك أن الفيلسوف ، كما يستفاد من طريقته فى التعبير عن الشك ، وكما يستفاد من بواعثه ، لم يفكر فى اصطناع الشك إلا بعد حين ، أعنى بعد أن كان قد فرغ من تقرير مذهبه ، فلم يجىء شكه نتيجة أزمة نفسية ، كما هو الحال مثلا عند الغزالى من مفكرى الإسلام[٢] أو عند

(١) يذهب الأستاذ يوسف كرم (مجلة « المقتطف » عدد يوليو ١٩٤٢ ص ٢٠٢) الى أن وضع ديكارت للشك على نحو ما وضعه يخرج به عن قصده ، وهو أن يكون شكا منهجيا مؤقتا ، و « يحيله شكا حقيقيا لا مخرج منه ، أراد أم لم يرد » . وجوابنا كما بينا فيما سبق أن الشك الديكارتى شك منهجى ، لا شك وجودى ، وأنه شك العقل ، لا شك العقيدة ، ويضاف الى هذا أنه ما دام ديكارت قد استبعد من مجال الشك جميع المسائل الدينية والأخلاقية ، فشكله أدنى الى أن يكون صوريا من أن يكون حقيقيا .

(٢) يرى الغزالى ، كما هو مشهور ، أن معايير البداهة واليقين لا ترجى منها منفعة ، وتكاد تقوده صحة فكره الى الشك المطلق . ولكنه يقول فى « المنقذ من الضلال » : « لما خطرت لى هذه الخواطر انقدحت فى النفس فحاولت لذلك علاجا ، فلم يتيسر اذا لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الأولية . فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة » . ثم يقول : « حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية موثوقا بها على أمن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر : وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » (انظر : « المنقذ » ، ضمن مجموع من مؤلفات الغزالى ، مطبوع سنة ١٣٠٩ هـ ، ص ٥) . فبينا الشك المنهجى عند ديكارت يقف عند اكتشاف حقيقة هى معقولة ويقينية نجد الشك المطلق عند الغزالى يفضى الى حال من الاشراق الصوفى .

« أوغسطين » من مفكرى المسيحية[١] ، بل كان شكه منهجا » أو طريقة لجأ إليها بعد التفكير والروية .

وإذا كان الشك الديكارتى بعيداً عن شك اللاأدريين والارتيابيين الذين يهدمون للهدم ، ويستطيبون البقاء فى حال الشك ، فهو بعيد أيضا عن شك الذين يبحثون وهم يتألمون ويتأوهون ، إنما يشك ديكارت عن طيب خاطر ، وفى هدوء نفس وابتهاج قلب . وإذا كان ديكارت قد يشبه نفسه أحيانا « برجل يسير وحيداً فى الظلام ! » فتعبيره هذا لا يدل على حال رجل تعانى نفسه ألما أو شدة وضيقاً ، بل على حال رجل عقد العزم على « أن يسير بكل ما وسعه من تمهل ، وأن يحتاط فى جميع الأمور ، بحيث إنه إذا لم يتقدم إلا تقدماً قليلا بطيئاً يكون على الأقل قد سلم من الوقوع فى الزلل »[٢] . فلا جرم أن ديكارت سعى إلى الشك مطمئنا ؛ وهو يقول فى « التأملات » : « إنى موقن أنه لا يمكن أن يكون هناك خطر ولا غلط فى اتباع تلك السبيل (سبيل الشك) ، وأننى لن أكون مغاليا فى تحذرى وتريبى ، فما مطلبى الآن أن أعمل ، بل أن أتأمل وأن أعرف »[٣] . ويتجلى هنا أمر قد يميز موقف

---

(١) « القديس أوغسطين » (٣٥٤ ــ ٤٣٠) علم من أعلام الفكر المسيحى ، كان أول أمره معلما للبلاغة والبيان فى « ميلانو » ، ثم دخل فى المسيحية وأصبح أسقفا لمدينة « هبونا » فى أفريقية . وأهم مؤلفاته : « مدينة الله » و « الاعترافات » و « الفضل » (الالهى) . وقد ساهم « أغسطين » مساهمة يعتد بها فى تنظيم العقيدة المسيحية ، وحاول أن يلائم بينها وبين فلسفة أفلاطون وخصوصا نظرية المثل .

(٢) « المقال فى المنهج » . القسم الثانى . (طبع أ ــ ت . م ٦ ص ١٦ ــ ١٧) .

(٣) « التأملات » . التأمل الأول . (طبع أ ــ ت . م ٦ ص ١٣ ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ، ص ٨٠) .

ديكارت فى هذه المسألة ، وهو أنه فصل الفكر عن العمل وعن الحياة : رغب فى أن يطمئن غيره على نتائج إقدامه على الشك ففصل حياة المعرفة عن حياة العمل ، متوهماً أن النظر يمكن أن يخلو من الأثر فى الحياة العملية ؛ بل إن ديكارت ذهب إلى أبعد من ذلك رغبة منه فى طمأنة القراء ، فكان حريصاً على أن يكتب فى « المقال فى المنهج » أن قصارى أمله هو السعى لإصلاح نفسه ، وأن مقصده لم يكن قط « أن يضع خطة لإصلاح الدولة ، ولا لإصلاح هيأة العلوم ، ولا تبديل النظام المقرر فى المدارس لتدريسها »(١) .

والظاهر أن ديكارت فى كلامه هذا إنما يتكلف التواضع : لأنه إذا لم يكن قد قصد إلى إصلاح الدولة أو المجتمع أو الدين — كما قال — فانه مع ذلك كان طوال حياته حريصاً الحرص كله على أن يصلح «تعاليم المدرسيين» ، وعلى أن يقيم فلسفته هو مقام الفلسفة الأرسطاطالية . وسواء أراد ذلك أم لم يرده ، فان هذا الانقلاب لم يكن ليخلو من التأثير على الناس دون تغيير فى حالة المجتمع نفسه .

١١ — ومهما يكن من شأن الشك المنهجى ، فان ديكارت أراد أولاً أن يدخل الصواب والحق فى فكره ، قبل أن يدخل الفكر نفسه فى حياته لتنظيمها وهدايتها . وكان قصده أن يتسنى له النظر إلى الحق نظر إنسان خال من الهموم والحاجات والأهواء والآمال والواجبات ، بل نظر إنسان ذى عقل خالص صاف لا تحفزه إلى العمل ضرورة ملحة(٢) : عقل ينظر ، فاذا لم يؤد نظره إلى نتيجة ، استطاع بتوقفه عن الحكم ، أن يبقى على حال صفائه وخلوصه

(١) « المقال فى المنهج » . القسم الثانى (طبع أ — ث م ٦ ص ١٣) .
(٢) قارن هذا الاتجاه بما نجده عند عالم من علماء المنطق المحدثين (جوبلو : « رسالة فى المنطق » ص ٣٣) .

واستقلاله عن الخارج . والظاهر أن ديكارت قد اكتفى فى الشك بهذا القدر ، كان يكفيه أنه فى كل افتراض يستطيع أن يتوقف عن الحكم ، وبهذا الاعتبار وحده ظن أنه ظافر بالنجاة غير متعرض للخطأ .

فشك ديكارت ، إذا نظرنا إليه من هذه الناحية ، لم نجده كما زعم البعض « حيلة ميتافيزيقية » محضة ، أو تصرفا ذهنيا متحوطا ، بل هو عبارة عن « المدخل » أو المقدمة العقلية والأخلاقية للميتافيزيقا .

والشك الديكارتى ، على الرغم مما يمكن أن يوجه إليه من مآخذ ، شك نافع ، وإذا استخدم فى حيطة وتبصر كان منهجا مشروعا لا غبار عليه . بل الأولى أن يقال إنه منهج مفروض على كل مفكر جاد : لأنه إذا وجب أن لا تقبل إلا ما تبينت صحته بالبداهة ، فقد اتضح أن أول واجبات الفيلسوف هو أن يشرع فى امتحان أفكاره وآرائه ووسائله فى المعرفة ، لكى يتبين قيمها ومسوغاتها[1].

---

(١) يلاحظ أن تاريخ الفلسفة الحديثة يعرف من هذا القبيل محاولتين يمكن اعتبارهما توسعا فى هذا الشك الديكارتى : وهما محاولتا « هيوم » و « كانط » ، اذ أراد كلاهما أن يقيم فلسفته على تحليل الذهن البشرى ونقده لمعرفة حدوده ومداه .

الفصل الخامس

نظرات فى « المقال فى المنهج »

القصد من الكتاب[1] :

١ — استهل ديكارت كتابه « المقال فى المنهج » ببيان قصده من نشره فقال : « إن ما يوقع أشد الخلاف بين الناس ليس هو تفاوتهم فى الذكاء — فإن العقل أو الرشاد يكاد أن يكون واحداً عند جميع الناس — بل إن الخلاف ناشىء من توجيه الناس لأذهانهم ، أى من المنهج الذى يتبعونه سواء فى تفكيرهم أو فى حياتهم : فليس يكفى أن يكون للإنسان قريحة جيدة ، بل الأهم أن يستعملها استعمالا جيداً » .

ويحدثنا الفيلسوف بهذا الصدد نفسه فيقول إن التوفيق قد حالفه ، فاهتدى إلى منهج حقق نتائج باهرة ؛ ومن أجل هذا أراد أن يكشف للناس عنه وأن يحيطهم به خبراً . وهو لا يريد أن يفرضه على الناس فرضاً ، وإنما أن يقترحه لهم مثلاً يحتذى ، و «أن يمثل حياته فيه كأنها فى لوحة تصوير ، لكى يتيسر لكل واحد أن يحكم فيها حكمه » .

وفى القصة التى رواها بعد ذلك عن حياته العقلية أخذ يبين أنه لما كان مولعاً بالبحث عن الحقيقة ، فقد التمسها أولاً فى الكتب ، وفى العلوم التى

---

(١) انظر مقالنا : « المقال فى المنهج لديكارت » (مجلة « تراث الانسانية » ، عدد ٥ أكتوبر سنة ١٩٦٨ ، ص ٤٧١ — ٤٩٥) .

يعلمونها فى المدارس ، فلم يجدلها أثراً . وليس مرجع ذلك إلى أن هذه العلوم قد خلت من الميزات والجوانب الطيبة ، فقد أخذ يستعرضها أمام القارىء مبيناً ما فيها من فوائد ، فقال : إن اللغات ضرورية لفهم كتب القدماء ، والأساطير بما فيها من براعة الخيال توقظ الأذهان ؛ والتاريخ متى قرأناه بقدر من الاحتياط يعيننا على تكوين ملكة الحكم . وقراءة المؤلفين الجيدين أشبه بحديث نجريه مع أفضل أهل القرون الماضية ؛ بل هو حديث مدروس موصول لا يكشفون فيه إلا عن أحسن خواطرهم وأفكارهم . وللفصاحة قوة وجمال لا نظير لهما ؛ وللشعر فنون من الرقة والملاحة رائعة ؛ وللرياضيات اختراعات بارعة جداً يمكن أن تستخدم لتيسير جميع الفنون ؛ وكتب الأخلاق تحتوى على تعاليم نافعة جداً ؛ واللاهوت يعلم السبيل إلى الفوز بالجنة ؛ والفلسفة تعطى الوسيلة للتكلم عن جميع الأشياء كلاماً شبيهاً بالحق ، وتجعل الإنسان يحظى بإعجاب من هم أقل علماً ؛ وفقه القانون والطب يجلبان الجاه والمال لمن يشتغلون بهما . وإن من الخير آخر الأمر أن نقف على أشد العلوم إغراقاً فى الخزعبلات والخرافات لكى نتحرز من الانخداع بها .

ولكن مهما يكن من منفعة هذه العلوم من وجهات النظر العديدة هذه ، فهى غير كافية لمن يلتمس الكشف عن الحقيقة . ولكى يبين لنا ديكارت ذلك أعاد النظر فيها على الترتيب ، فقال : إن الإنسان لا يستطيع أن يقضى حياته فى مطالعة كتب قديمة أو قراءة حكايات خيالية ، كما لا ينبغى أن ننفق فى السفر والارتحال وقتا أطول مما يلزم ؛ والتاريخ الذى لا يمثل الماضى كله أبداً ، بل يضرب صفحا بالضرورة عن الظروف الوضيعة والأقل تألقا وإشراقا ، من شأنه إذا أسىء استعماله أن يفسد الحكم . والشعر والفصاحة ليسا ثمرات للدرس بقدر ما هما موهبتان من مواهب الطبيعة . والعبقرية ضرورية للنبوغ

فيهما ، وهى كافية حتى لو لم يعرف الإنسان غير اللغة العامية الدارجة . أما الرياضيات فلم يكن ديكارت قد تبين بعد وجه استعمالها الصحيح ، وأبدى عجبه من أن أحداً لم يستطع أن يبنى على أسس بهذه الدرجة من المتانة شيئا ذا قيمة . وكتب الأخلاق كقصور فخمة أقيمت على الرمال والطين : فهى تشيد بالفضائل ، ولكنها لا تبين لنا كيف نعرفها ، وتقدم لنا غالبا أمثلة لا سبيل إلى أحتذائها . واللاهوت ليس مما لا يمكن الاستغناء عنه للفوز بالآخرة ، وأجهل الناس — كأعلمهم — يخوضون فيه . وأخيراً ما من شيء فى مجال الفلسفة إلا وهو عرضة للنقاش والنزاع : وإذا تعددت الآراء المتناقضة استحال أن تكون كلها صحيحة . أما العلوم الأخرى فمن حيث أن مبادئها معتمدة على الفلسفة فلا يمكن أن تكون أمتن من الفلسفة نفسها .

ولما عزّ على ديكارت أن يجد الفلسفة فى الكتب المتداولة التمسها فى غيرها ، « فى الكتاب الكبير ، كتاب العالم » ، فشرع فى الأسفار وفى رؤية بلاط الملوك ومعسكرات الجيوش ، وفى مخالطة أناس من مختلف المشارب والطبقات . ولكنه لم يجد فى شيء من ذلك بغيته : لأنه لاحظ من الاختلاف بين أخلاق الناس مثل ما لاحظ من اختلاف بين آراء الفلاسفة . ولكنه ربما أفاد من أسفاره فائدة غير مباشرة ، لأنه إذا لم يكن قد اهتدى إلى الحقيقة فقد تخلص على الأقل من أوهام كثيرة وآراء مسبقة مشهورة ، فإن كثيراً من الأشياء التى تبدو لنا شططا وسخفا لا تخلو من أن تكون ذائعة مقبولة لدى شعوب أخرى كثيرة ، فيعلم من هذه التجربة أن لا يؤمن إيمانا راسخا بما لم يتلقه إلا عن طريق التربية القائمة والعادات الجارية ، وأن لا يولى ثقته شيئا سوى العقل .

وبعد هاتين المحاولتين — غير المثمرتين — قرر الفيلسوف أن يلجأ إلى

محاولة ثالثة : أن يدرس فى نفسه ، وأن يطلب السبل التى كان لابدّ له من أن يسلكها . وهذا ما قد وفق فيه أكثر مما كان يوفق لو أنه لم يبتعد قط عن وطنه ولا عن كتبه .

٢ — وحين بدأ ديكارت النظر فى الكتاب الكبير ، كتاب العالم ، لاحظ أولاً أن الأعمال ذات الأجزاء الكثيرة صنعتها أيدى صنّاع مختلفين تكون غالب الأمر أقل كمالاً من الأعمال التى صنعها رجل واحد . والأعمال التى بدأها وأتمها مهندس واحد تكون عادة أجمل منظراً وأحسن نظاماً من تلك التى اشترك فى ترقيعها الكثيرون ، مستخدمين الجدران القديمة التى بنيت من قبل لأغراض أخرى . والمدن المنظمة التى يخططها معمارى واحد ، وهو حر فى براح خال ، تكون فى العادة أجمل تأليفاً من المدن العتيقة التى كانت فى البداية قرى منثورة ثم صارت بتعاقب السنين مدنا كبيرة . وإذا كان لإسبرطه تشريع أكمل من تشريع الشعوب الأخرى فالسبب فى ذلك أنه كان من صنع مشرع واحد ، لا خليطا من أعمال مشرعين عديدين . من أجل ذلك « كان طبيعيا أن يخطر لى أن خير وسيلة لوضع نظام محكم فى العلوم ، والاقتراب بقدر الإمكان من الحقيقة ، هى أن نعيد بناء العلم كله ، وأن نترك الآراء التى تكونت شيئا فشيئا من مختلف الميول والأنحاء ، لكى نجمع فى كل متراص الحقائق التى يستطيع رجل واحد ذو ذهن سليم أن يستكشفها بنفسه .

غير أن بعض الصعوبات تواجهنا هنا ، فإن من الخطر أن نقلب ما هو قائم قبل أن نستوثق مما سيقوم من بعده . ولا جرم أن يكون هذا المنحى وخيم العواقب لو أننا اتبعناه فى أمور السياسة ، وأردنا أن نصلح الدولة فقلبناها رأسا على عقب لكى نقيمها من جديد . ويسارع ديكارت إلى التنبيه إلى أن شيئا من هذا القبيل لم يخطر له على بال ، ويقول : « لم أكن لأقرّ إطلاقا تلك

الأمزجة القلقة المضطربة التى لم يؤهلها نسب ولا مكانة لتدبير الشئون العامة ، وهى لا تبرح تعمل الفكر فى وضع مشروعات جديدة للإصلاح . ولو تبادر إلى ذهنى أن فى هذا الكتاب شيئا يمكن أن يلحقنى منه شبهة هذا الجنون لندمت ندماً كثيراً على الترخيص بنشره » .

وقد أكد لنا ديكارت أنه حتى فى مجال العلم ، لم يكن ليخطر على باله أن يتصدى للإصلاح قط لو أنه وجد من العلماء من أهم أقدر منه . ولكنه مع الأسف الشديد وجد بين أهل العلم من الاختلاف فى الآراء ما يجعل من المستحيل علينا أن نتبين من منهم هو أجدر بالاستماع إليه . وليس بمقدورنا كذلك أن نعتمد على الحس الصائب ولا على العادات الجارية ولا على الآراء الشائعة بين الناس : « فإن موافقة الكثرة ليست دليلا ذا شأن على الحقائق التى يعسر كشفها ويدق فهمها . والأقرب إلى الاحتمال أن يجدها رجل واحد من أن تجدها أمة بأسرها » . وإذن فقد قرر ديكارت أن يتولى بنفسه إصلاح الفلسفة .

ولكن مشروعاً كهذا يتطلب قدراً من الاحتياط كبيراً . ويجدر بنا أن نحاذر من السير بأسرع مما يلزم ، وأن نحرص على أن لا نخطو خطوة إلا ونحن على بينة من أمرنا ؛ وبعبارة أخرى يجب علينا أن نستوثق من اعتمادنا على منهج سليم .

٣ — ومع ذلك فليس من الحكمة أن نهدم دارنا قبل أن نبدأ فى إعادة بنائها ، بل يلزمنا أن نزود أنفسنا بدار أخرى نستطيع أن نجعلها سكناً مريحاً إبان الوقت الذى نشتغل فيه بإعادة البناء . وقياساً على هذا ، ولكيلا يكون الفيلسوف متردداً فى أفعاله حين يضطره العقل إلى تعليق أحكامه ، رأى أن يضع لنفسه مذهباً أخلاقياً يصطنعه بصفة مؤقتة .

وبعد أن تم له ذلك ، بدا له أن يشرع فى التخلص من الآراء التى تلقاها واعتنقها من قبل . وقضى تسع سنوات ، مخالطاً الناس ، جوّاباً هنا وهناك فى العالم ، محاولا أن يكون « متفرجاً » على جميع المهازل التى تمثل فيه . وأخذ يستأصل من ذهنه جميع الأخطاء التى استطاعت أن تتسلل إليه من قبل .

ومع أن ديكارت لم يكن قد عكف بعد على مسائل الفلسفة بمعناها الدقيق فقد ذاعت عنه أنباء تفيد أنه قد حقق كشوفاً علمية عظيمة . ولكنه لما كان من الشمم وعزة النفس بحيث يأبى أن يحسبه الناس على ما ليس عليه ، فقد أراد أن يعمل لكى يكون أهلا لما بلغ عند الناس من حسن السمعة والصيت ، فقرر أن يعتزل الناس فى هولندا ؛ وبعد سنوات من البحث والخلو إلى النفس ، بدا له أن يثبت الحقائق الأساسية فى الميتافيزيقا : النفس والله والعالم .

تاريخية « المقال فى المنهج »[1] :

١ — مال بعض المحدثين من كتاب السيرة الديكارتية إلى التشكيك فى تاريخية القصة التى رواها ديكارت عن حياته فى كتاب « المقال فى المنهج » :

ففى « مجلة العالمين » كتب « بول جانيه » (بتاريخ ١٥ من يناير ١٨٦٨) مقالا عجيباً عن ديكارت بين فيه أن من سمات أخلاق الفيلسوف الخيال القصصى والولع بالسفر ، والحاجة إلى الحركة ، وقرر أن ديكارت فيما يبدو له قد رتب حياته العقلية ترتيباً متأخراً حين هم بكتابة « المقال » : « فهو حين وصل إلى وعى تام بمشروعه الفلسفى اعتقد ، تحت تأثير الفكرة التى كانت مسيطرة عليه حينذاك ، أن جميع خواطره كان لا بد أن تدخل فى هذا الإطار ؛ وجعل من

(١) انظر جوهييه : « محاولات عن ديكارت » باريس ١٩٤٩ .

رحلاته نفسها إعداداً لمهجه ، وأضفى نسقاً على حياته كلها منذ خروجه من المدرسة إلى البناء النهائى لمذهبه » .

وهذا الرأى المعتدل نوعاً ما يعبر عن الحذر المطلوب الذى يمارسه كل مؤرخ أمام قصة كقصة « المقال فى المنهج » .

ولكن « ألفرد إسبيناس » قد عاود النظر فى سيرة ديكارت ورأى فى كتاب « المقال » وثيقة تاريخية تثير الشبهات من حيث الشكل ومن حيث المضمون على السواء ؛ وانتهى إلى رفضها كلها دون أن يفرق بين ما يتصل بهذا وبذاك ، وقال : « إن ديكارت هو المؤلف الأول لأسطورة الرحلة العلمية فى ربوع أوربا ؛ فكان لا بد وفقاً للمعطاة الأساسية للمقال فى المنهج أن تقام حياته طبقاً لخطة ، وأن تجد جميع خطواتها مبررها فى مبدأ وحيد ، هو إعداد الفلسفة الديكارتية الخ » — هذا يتصل بنقد الشكل . والنقد ينصب على مضمون القصة حين يكتب « اسبيناس » : « إن من العسير أن نصدق أن ديكارت فى الخامسة عشرة من عمره كان ناقداً للتعليم فى مدرسة « لافليش » مع أن هذا التعليم كان عنده موضع اهتمام يبلغ حد الغرام . ثم إن الحكم الذى أطلقه فى « المقال فى المنهج » على « المدرسيين » حكم قد قدم تاريخه : فالإنسان لا يتصور أن شاباً حديث السن يسيطر على مجموعة العلوم والفنون المقررة فى دراسته ، ويستعرضها ناظراً إليها نظرة التعالى ، آخذا على بعضها صعوبتها على البرهنة وإن تكن نافعة ، وعلى بعضها الآخر بأنها لا جدوى منها وإن يكن من الممكن البرهنة عليها علمياً »

وقد ذهب « كانتكور » فى بعض مقالات له[1] إلى أن « قصة المقال

---

(١) «المجلة الفلسفية» نوفمبر ١٩٢٣ (نقلا عن جوهييه : «محاولات عن ديكارت») .

فى المنهج تخدعنا عن غير قصد عن الترتيب التاريخى لمشاغل هذا الفيلسوف ، كما تخدعنا عن نشأة وتسلسل العناصر المختلفة التى تألفت منها فلسفته ... وهذا التاريخ لأفكار ديكارت مزيف من أوله إلى آخره . . » .

٢ — إن حذر « جانيه » وارتياب « اسبيناس » قد بلغا من الشدة على يدى « كانتكور » بحيث أصبحا تأويلا عاماً ومذهبياً ، يدافع على قضايا كثيرة مختلطة غير متميزة : أولها : أن « إطار القصة ترتيب قد عمل مؤخراً ؛ وثانيها : أن « مضمونها » زائف ؛ وثالثها : أن حياة ديكارت وعقليته يجب أن يعاد النظر فيهما . ونظرة التاريخ تكاد عنده تكون مضادة لنظرة « المقال » وهو يرى أن مما يلفت النظر فى تاريخ حياة ديكارت وتاريخ فكرة بروز جانب المصادفات والمفاجآت وتقلب المزاج والذكاء. ويمضى « كانتكور » فى هذا السبيل محاولا أن يدلل على الزيف التاريخى لكتاب « المقال فى المنهج » . ومتى تم له أن يجعل من رأيه دعوى وقضية عامة ، فقد كان الميسور له طبعاً أن يذهب إلى أن حياة ديكارت مؤلفة من أحداث لا يمكن التنبؤ بها . .

وهذا فى الحق أمر قد سبق إليه « كانتكور » وليس فيه جديد . وقد فاته هنا كما قال « جوهييه » — محقاً فيما قال — إن ديكارت إذا كان قد أعاد بناء حياته بناءاً فكريا وهو يكتب « المقال فى المنهج » فقد صنع ذلك مستعيناً بالذكريات . وإذا لم يكن ديكارت ديكارتياً عند مغادرته « لافليش » ، فإن ديكارت فى سنة ١٦٣٧ ليس مع ذلك إنساناً آخر غير تلميذ « لافليش » أو جندى « بريدا » . ويترتب على ذلك أمور :

الأول : أن ديكارت سنة ظهور « المقال فى المنهج » فيلسوف مالك لنسق فلسفى ، ويرى بوضوح ماضيه فى ضوء هذا النسق . ومن العسير عليه أن

يفكر فى ماضيه دون هذا الحاضر الذى يبدو نتيجة له . و « إطار » القصة نظام أدخله ديكارت مؤخراً ، لا «خطة عمل» تصورها يافعاً .

والثانى أن « إطاراً » يوضع مؤخراً ليس بالضرورة زائفاً . فإن غياب القصد والتدبير لا يستبعد من الذهن كل رسم أو خطة ؛ والمهم هو أن لا نأخذ الخطة على أنها قصد . وشباب ديكارت ليس تحقيقاً لنظام مقدر من قبل . ولكن الحياة هى دائماً « خلق » لنظام بلا برنامج محدد ، فليس من الضرورى أن يكون التخطيط اللاحق محض أختلاق .

والثالث : أن الإطار و « المضمون » فى « المقال فى المنهج » لا ينفصلان ، بل يمثلان وحدة حية ، الحاضر فيها يستدعى الماضى ، وفيها أيضاً يفرض الماضى نفسه على الحاضر .

وقد أوضح « جيلسون » فى « تعليقه » على « المقال فى المنهج »[1] أن ما سجله ديكارت فى كتابه يعبر عن ذكريات حقيقية وأن الخطوط الكبرى التى رسمها الفيلسوف فى ماضيه هى بالجملة الخطوط التى يستطيع التاريخ أن يجيزها ، واللحظات الحاسمة التى ذكرها هى اللحظات التى تطابق فترات ذات أهمية استثنائية .

دخائل « المقال فى المنهج » :

١ — «المقال فى المنهج » كتاب فيلسوف راض كل الرضى ، راض بفلسفته وراض على الخصوص بالمنهج الذى جاءت هذه الفلسفة تحقيقاً له متصلا لا ينقطع :

---

(١) جيلسون : « تعليق على المقال فى المنهج لديكارت » باريس ١٩٣٠ .

« لقد شعرت ببالغ الرضى منذ بدأت استعمال هذا المنهج ، إلى حد أنني ظننت أن المرء لا يستطيع أن يحظى بأحلى من هذا الرضى ولا أبرأ منه في هذه الحياة. وبكشفي كل يوم بواسطته عن حقائق يبدو لي أنها ذات شأن ومجهولة من الآخرين ، كان ما نلته من الرضى ملء نفسي إلى حد جعلني لا أحفل بما عداه »

ورضى ديكارت هو رضى إنسان جاوز ما كان في حسبانه ، إن لم يجاوز مجرى أحلامه : « لن أخشى أن أقول إني أحسب أنه قد كان لي حظ كبير ، إذ التقيت منذ شبابي بمسالك معينة ساقتني إلى اعتبارات وإلى مبادئ كونت منها منهجاً يتيسر لي به ، فيما يبدو لي ، أن أزيد بالتدريج معرفتي ، وأن أرفعها شيئاً فشيئاً إلى أعلى درجة يستطيع أن يسمح ببلوغها ضعف ذهني وقصر حياتي ، فقد سبق لي أن حصلت منه على قدر من الثمرات . . يجعلني أشعر ببالغ الرضى من التقدم الذي أحسبني قد بلغته من قبل في البحث عن الحقيقة ، ويمهد لي أن أعقد آمالا عن المستقبل كباراً ، حتى أنني أصبحت أرى أنه إن كان من مشاغل الناس من حيث هم ناس ما هو خير وذو شأن ، لملت إلى الاعتقاد بأنه هو ذلك العمل الذي اخترته » .

« ولكن أكثر ما أرضاني من ذلك المنهج هو أني قد استوثقت من أنني استعمل في كل شيء عقلي ، إن لم يكن على وجه الكمال ، فعلى الأقل على أفضل ما في استطاعتي من وجوه . . » « ومن حيث أنه . . يكفي أن تحكم حكماً حسناً لكي تفعل فعلا حسناً ، وأن تحكم أحسن ما تستطيع حكماً لكي تفعل أيضاً أحسن ما تستطيع فعلا ، وإذا استوثقت من أن ذلك كائن فلن تخلو من أن تكون راضياً » .

٢ — إن نغمة ديكارت في « المقال في المنهج » نغمة رجل مستبشر النفس منشرح الصدر ، مسدد الخطى ، ازدهرت شئونه ، وأقبلت الدنيا عليه ، فضى

منمياً لأعماله موسعاً لمشروعاته . ويبدو أن الانشراح عند ديكارت ليس هو المرافق الطبيعى للنجاح فحسب ، بل إن الانشراح ليصير شرطاً للنجاح فى أكثر الأحيان ، كما ذكر ديكارت للأميرة «إليزابت » : « لقد جربت أن الأشياء التى قمت بها وأنا منشرح الصدر وبغير أى شعور بنفور داخلى قد كان النجاح فيها حليفى »[1] .

٣—ولكن المشروعات التى تشغل بال ديكارت بوجه خاص هى مشروعات الذهن والفكر . وديكارت راض مبتهج بما هو كائن قبل أن يبتهج بما سيكون . فابتهاجه مصاحب لنجاح فعلى ، وليس هو التكهن بنجاح محتمل . وهذا النجاح الفعلى هو نجاح منهجه العقلى . وديكارت راض مبتهج لأنه نجح ، ولكن النجاح عنده هو تحصيل اليقين . وإذا كان فى قمة فلسفته معارف نافعة للحياة ، فلأنها تطبيق صحيح لمعارف يقينية غير ظنية . وإذا كانت « التقنية » العلمية تضع العالم تحت تصرف الإنسان ، فهذا السلطان الزمانى هو المرحلة الأخيرة لغزو روحى موصول . وإذن فالنجاح العظيم ، النجاح الذى يعلو على كل نجاح آخر ، هو اكتشاف هذه « التقنية » النظرية الخالصة التى تضع الذهن الإنسانى مالكا للحقيقة فاتحاً آفاقها المترامية .

الحقيقة تنتج اليقين . واليقين « انبساط » ورضى ، بل هو أصفى وأخلص رضى يستطيع الإنسان أن يستشعره فى هذه الدنيا : وإذن فمؤلف « المقال فى المنهج » يستطيع أن يناجى نفسه ويقول إنه فرحان بما هو فيلسوف وبما هو إنسان ، ومبتهج بالمنهج الذى يحصل له مثل هذا اليقين .

---

(١) انظر النص فى كتابنا : « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » القاهرة ١٩٦٧ ص ٥٢ ــ ٥٣ .

وإذا كان الإنسان كائنا « ناطقا » فاليقين هو حال إنسان يكون إنساناً على الحقيقة . والرضى الناشىء من اليقين يعبر عن عروج الإنسان إلى الإنسانية الحقة . والإنسان ليس مجعولاً للإقامة على الشك والارتياب ، ولا هو مجعول للحياة فى قلق و « حصر » . إن نفساً « قلقة » لهى نفس شقية ؛ وإن نفساً ترعى قلقها وتتعهده لهى نفس مريضة ، وإن نفساً تؤمل فى قلقهـا لهى نفس تخون قدرها .

إن الرضى الذى نقرؤه فى « المقال فى المنهج » صراحة أو نستشفه مما بين السطور فى مؤلفات ديكارت ، هو انبساط عميق ككل انبساط يعنى كمال الوجود ، ويعنى أن الذهن يؤدى مهمته ، وهى أن ينظر وأن يبحث . والكائن « الناطق » لا يبحث وهو يتأوه ، بل يبحث مستعيناً بالمنهج وهو فرح بذلك جذلان .

الباب الثالث

فلسفة ديكارت

مقدمة

فى الميتافيزيقا الديكارتية

بسطنا فى الباب السابق منهج ديكارت • ونريد فى هذا الباب أن نعرض لفلسفته • ولكن يجمل بنا أولا أن نبين مدى اتصال المنهج بالفلسفة •

صنع الفيلسوف آلات للبحث عن الحقيقة ؛ وهو الآن شارع فى استعمالها لتلك الغاية ؛ وهو يريد باستعمالها أن يبلغ مرتبة اليقين التام • ومن أجل ذلك حاول أن يقيم بناء العلم كله على أسس جديدة ؛ لكن أساس البناء كما رأينا هو الميتافيزيقا : فهى وحدها سند اليقين، أى أنها تكفل صحة الأفكار الواضحة فى صلاتها بعضها ببعض وفى صلاتها بالحقائق الواقعة ، وتبرز تطبيقاتها العملية فى الميكانيكا والطب والأخلاق •

ولقد عبر ديكارت عن هذا على نحو آخر فقال : لنفرض رجلا ليس عنده بعد الا لمعرفة الدراجة الغامضة التى يستطيع الناس اكتسابها بالتجربة الشائعة المتداولة ، وبالحواس ، وبالمحادثات ، وبمطالعة الكتب ؛ فما النظام الذى لابد من اتباعه لاكتساب المعرفة ؟

يجب عليه أولا « أن يسعى الى أن يقيم لنفسه مذهبا أخلاقيا مؤقتا يكفيه لكى تكون أفعاله فى الحياة على هدى : لأن ذلك الأمر لا يحتمل تأخيرا ، ولأننا لابد لنا بوجه خاص أن نسعى الى أن نحيا حياة طيبة » • وبعد ذلك اذا أراد الوصول الى الحقيقة فى المسائل النظرية ، وجب عليه أن يتدرب على المنهج ، وأن يمارس قواعده ، لكى يصل الى استعمالها فى يسر واطمئنان(١) ؛ وبعد أن يطول مران الانسان على استعمال المنهج ، يجب أن يبادر بالنظر فى

---

(١) « مؤلفات ديكارت » (طبع أ ــ ت ، م ٩ س ١٤) •

الفلسفة الحقيقية التى جزؤها الأول الميتافيزيقا ، والثانى الفيزيقا الخ ... وإذن فالمنهج قد ألف ليكون سبيلا لاقامة الميتافيزيقا التى منها يكون الشروع فى كل ما عداها . فما إذن تلك الميتافيزيقا التى هى عند ديكارت بمثابة الجذور فى « شجرة العلم » ؟ .

٢ هى علم العلل الأولى ، أو علم المبادىء والأصول ، وهى بالاجمال « العلم بالله » ؛ لأن الله عند ديكارت هو أساس الأمرين جميعا : أساس كل وجود ، وأساس كل يقين ؛ والله هو العلة التامة لكل ما هو موجود ، لأن الله وحده كامل الحكمة ، أى أن له وحده معرفة تامة بحقائق الأشياء جميعا .

وإذن فقد تعين علينا أن نبحث أولا فى كيفية ارتقاء الذهن من معرفة النفس الى معرفة الله ، قبل أن نرى كيف أن وجود الله هو أساس وجود النفس ، وأساس كل ما هو موجود ، وكيف أن فى الله ضمانا لصحة أفكارنا وحقائق علومنا . وهذان النطاقان ، نطاق المعرفة ونطاق الوجود ، وإن كانا متعاكسين — لأن أحدهما يذهب من النفس أو من الفكر الى الله ، والآخر من الله الى النفس — هما مع ذلك متآزران لا ينفك أحدهما عن الآخر فى واقع الأمر ، بل إن حدسا واحدا يوقفنا على هاتين الحقيقتين متحدتين غير منفصلتين : أنا موجود ، والله موجود ، لكنا لا نستطيع أن نعبر عن الأشياء بالكلام الا على سبيل التعاقب .

وإذن فنحن نبدأ بدراسة النفس ، وهى الأولى فى نطاق المعرفة ، قبل أن نعرض لدراسة الله ، وهى الأولى فى نطاق الوجود . ولكن يجب أن لا يفوتنا أن دراسة النفس لا يمكن أن تفهم حق الفهم من غير دراسة الله التى هى أساس لها (١) .

— ولقد جرى ديكارت فى بسط آرائه الفلسفية على نظام واحد : بدأ بالشك

(١) قارن مقال « ألكييه » فى « المجلة الفسطينية » عدد أبريل — يونيو سنة ١٩٥١ (عدد مخصص لاحياء الذكرى المئوية الثالثة لوفاة ديكارت) ص ١٦١ — ١٦٧ .

في وجود الأشياء المادية ، بل في يقين الرياضيات ، ثم سار الى يقين لايتزعزع ، وهو يقين « الكوجيتو » أى ثبوت الانية بالفكر ؛ ثم انتقل الى اثبات وجود الله ؛ وانتهى من هذا الوجود الى أن الله هو الضامن لصحة أحكامنا القائمة على أفكار واضحة متميزة ؛ ثم انتقل الى يقين عن ماهية النفس وكونها هى الفكر ، وعن ماهية الجسم وكونها هى الامتداد ؛ ثم انتهى الى اليقين بوجود الأشياء المادية والعالم الخارجى .

ولذا صح أن نقول مع الأستاذ « اميل برهييه » ان الميتافيزيقا الديكارتية « تتدرج من الشك الى اليقين ، أو من حكم أول يقينى هو « الكوجيتو » الى أحكام يقينية أخرى تزداد عددا » (١) .

ويتم ذلك التدرج على مراحل أهمها ثلاث :

المرحلة الأولى : من الشك الى اليقين ،

والمرحلة الثانية : من النفس الى الله .

والمرحلة الثالثة : من الله الى العالم .

وسنحاول فى هذا الباب أن نصحب ديكارت فى المرحلتين الباقيتين فى الطريق الفلسفى ، وهما المرحلتان الثانية والثالثة .

(١) اميل برهييه : « تاريخ الفلسفة » . م ٢ ص ٦٨ .

الفصل الأول

اليقين الاول : وجود النفس

١ – رأينا أن ديكارت بعد أن شك فى كل شىء وجد قاعدة ثابتة يعتمد عليها ، وهى ذلك المبدأ المشهور المسمى « كوجيتو » (أنا أفكر) وهو اختصار للعبارة اللاتينية : Cogito, ergo sum (أنا أفكر ، واذن فأنا كائن) .

ويطلق اسم «الكوجيتو » اصطلاحا على الدليل الحدسى الذى ساقه ديكارت لاثبات كينونة النفس ؛ وهو محاولة لاثبات كينونة « الذات » فى أى فعل من أفعال الفكر ، حتى فى الشك نفسه ؛ « أنا أفكر ، واذن فأنا كائن » (١) . فكونى أشك يفيد أنى أفكر ، وكونى أفكر يفيد ثبوت انيتى .

وهذه الحقيقة ندركها بلمحة واحدة من لمحات الفكر : فهى « حدس » ، وليست « قياسا » ولا استدلالا . وقد نحتاج ، للتعبير عن هذا الحدس ، الى كلمات كثيرة متعاقبة ، ولكنه على كل حال حدس أولى واحد : فاننى فى شكى هذا مدرك كينونتى ، وكينونتى متضمنة فى فكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضورا مباشرا ؛ ولو فرضنا أن « شيطانا خبيثا » يضلنى فى كل شىء فهو لا يستطيع أن يمنعنى من التوقف عن التصديق ، ولا أن يمنعنى من اليقين بأن ذاتى موجودة حين أفكر (١) .

٢ – ولكن ماذا فى « الكوجيتو » يضمن لى أننى أقول الحق ؟ لا شىء البتة ... الا أننى أرى فى وضوح قوى أنه لكى أفكر يجب أن أكون موجودا »(٢) . فأنا اذن أستطيع أن أتخذ لنفسى منذ الآن قاعدة عامة ، وهى «أن

---

(١) « مبادىء الفلسفة » الباب الأول ، مادة ٧ (انظر ترجمتنا العربية) .

(٢) « التأملات » : التأمل الثانى (ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ، ص ٩٥) .

الأشياء التى ندركها ادراكا واضحا جدا ومتميزا جدا كلها حقيقية » . قال ديكارت : « ولما انتبهت الى أن هذه الحقيقة : أنا أفكر واذن فأنا موجود ، هى من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتيابيون أن يزعزوها مهما يكن فى فروضهم من شطط ، حكمت بأننى أستطيع مطمئنا أن أتخذها أصلا للفلسفة التى كنت أطلبها » (١) .

٣ ــ ها هو ذا من فرط الشر يخرج الخير ، ومن ظلام الشك ينبلج نور اليقين . واننا « لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك فى جميع الأشياء » (٢) . ان الكوجيتو فى الترتيب المنطقى هو الكشف الأول من كشوف ديكارت الكبرى . واننا بالكوجيتو نلمس الحقيقة الواقعة : ننتقل من المنطق ، وهو علم صور الفكر ، الى الميتافيزيقا ، وهى علم الوجود ؛ ولدينا فى « الكوجيتو » معرفة مباشرة حدسية لوجودنا ، معرفة لطبيعة بسيطة : وهى « انيتنا » وذاتنا المفكرة .

٤ ــ واذن فما الوجود الذى أدركه ، حين أدرك أنى موجود ؟ ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكرى ، فأنا أعلم نفسى الآن موجودا مفكرا ، ولا أعلم بعد اذا كنت شيئا آخر غير هذا الموجود المفكر : فأنا مفكر ، بمعنى أنى موجود يتعقل ويشك ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ولا يريد ، ويتخيل ، ويحس أيضا (٣) : فكل هذه الظواهر النفسية تفيد الفكر ، لأنها تشترك جميعا فى أننا « ندركها مباشرة بأنفسنا » (٤) . أنا موجود مفكر ، وأنا أجهل فى هذه اللحظة اذا كان هناك عالم خارجى فكرى ؛ وكل ما أعلم الآن يقينا هو أن اثبات الذات المفكرة أصبح حقيقة لا ينالها الشك .

---

(١) « المقال فى المنهج » : القسم الرابع ، طبع أ ــ ت . م ٦ ص ٣٢ (الترجمة العربية ص ٥١) .

(٢) « مبادىء الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٧ « التأملات » : التأمل الثانى (ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة) .

(٣) التأملات : التأمل الثانى (ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ص ٧٩) .

(٤) « مبادىء الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٩ (انظر ترجمتنا العربية ١٩٦١) .

تلك اذن هي الواقعة الأصيلة البديهية التى لا ترد ولا تدفع والتى تبقى بمنجاة من الشك مهما يمتد ، والتى سيقام عليها بناء الفلسفة المستقبلة : « أنا أفكر واذن فأنا موجود » أنا « شيء مفكر » Res cogitans ، وأنا كذلك بالطبيعة وبالماهية ؛ وأنا لا أستطيع أن أكف عن التفكير دون أن أكف عن الوجود ؛ والواقع أننى أفكر دائما ، أفكر وأنا طفل صغير ، وأفكر أثناء النوم ، وفى حال الغيبوبة عن الوعى والشعور ، وكل ما فى الأمر أننى أفكر اذ ذاك فكرا مبهما غامضا مؤلفا من أحاسيس « صماء » كما سيقول «ليبنتز» ، أى أحاسيس لا وعى فيها ولا وجدان • ومن الواضح أن لفظ «الفكر» ينطلق، كما رأينا ، على ظاهرات نفسية كثيرة ، ولا يقتصر على الفهم والتعقل اللذين انما يوجدان فى حال تمام الفكر وكماله •

٥ ـ والفكر متميز عن البدن الخاص ، وعن الأجسام عموما ، بل ان وجود الفكر أشد وثوقا وثبوتا من وجود الجسم : فانى أعرف الفكر بالفكر نفسه ، أما الأجسام فلست بمستطيع قط ادراكها الا فى الفكر وبالفكر : فمعرفتى بالنفس معرفة مباشرة يقينية ؛ وليس يعرف الجسم الا بالظن وبالتخمين (١) •

فأنا اذن حين أدرك نفسى كمفكر بالفعل ، أدرك حقا وجودى ، بل أدرك زيادة عنه ، أدرك « انيتى » كلها فى طبيعتها وماهيتها ؛ والواقع أنه لا يخص « انيتى » الا ما هو موجود بمقتضى فعل « الكوجيتو » ؛ وبهذا المعنى كنت أيضا موجودا يشك ويحس ويتخيل ويريد الخ ••• لكنى كنت كذلك لأن الشك والاحساس والتخيل والارادة ليست الا بالكوجيتو ولأنها أولا فى الحقيقة فكرى « أنا » • واذن فالفكر يعبر عن طبيعتى كلها : هو ماهيتها و « صفتها الذاتية » ؛ وكل ما يلائم الفكر يلائمنى ، وكل ما ينافيه ينافينى • واذن فلست امتدادا ولا شيئا مما ينطوى فى فكرته على الامتداد ، لأن الفكر

---

(١) « مبادىء الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٨ (أنظر ترجمتنا العربية)

عند تحليله لا يشتمل على شيء من الامتداد ، كما أن الامتداد لا ينطوي على شيء من الفكر .

٦ ـ واذن فأول ما استخلصه ديكارت من مبدأ « الكوجيتو » هو الفصل الحاسم بين طبيعتي النفس والبدن ، واثبات استقلال نفوسنا عن أبداننا : فان الفيلسوف بعد أن تم له اليقين بأنه موجود ، تبين أنه يستطيع أن يتصور أنه لا جسم له على الاطـلاق ، وأنه ليس في مكان ولا في عالم . ولكنه ليس بمستطيع من أجل هذا أن يتصور نفسه غير موجود . واذن فالانية أو الذات المفكرة موجودة ، حتى لو فرضنا أن البدن غير موجود . ويقول ديكارت في « المقال » : « ان كوني أروى الفكر شاكا في حقيقة الأشياء الأخرى يقتضي اقتضاء جليا يقينيا أنني موجود ، في حين أنني لو وقفت عن التفكير ـ وكان سائر ما كنت تصورته حقا ـ لما ساغ لي أن أعتقد أنني موجود . فعرفت من ذلك أنني جوهر كل ماهيته أن يفكر ، وأنه ليس في حاجة ـ لكي يكون موجودا ـ الى أي مكان ، ولا يعتمد على شيء مادي ؛ بمعنى أن النفس التي تقوم انيتي متميزة عن البدن تميزا ، بل هي أيسر منه معرفة ، وأنه لو لم يكن الجسم موجودا على الاطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها » (١) .

وبهـذا الفصل التام بين النفس والبدن ، خدم ديكارت الميتافيزيقا أجـل الخدمات ، وقضى على بقايا المذهب المادي ، وأسس بسيكولوجيا المستقبل على أصول روحية . ولعل ديكارت قد استحق بهذا قلائد المديح التي صاغها له « مين دوبيران » اذ قال : « ديكارت من الميتافيزيقيين أول من تصور ، بل أول من وضع الحد الفاصل بين صفات المادة وخصائص الجسم ، وبين صـفات النفس وما لا يمكن أن يخص الا جوهرا مفكرا . وهذه التفرقة المهمة التي بسطها في كتابه الجليل « التأملات » بسطا فيه تفكير عميق لا يجارى ، قد استحق بها فيلسـوفنا (ديكارت) أن نسميه خالقـا أو أبا للميتافيزيقـا .

---

(١) « المقال في المنهج » : القسم الرابع (طبع أ ـ ت ، م ٦ ص ٣٢ـ٣٣) .

الصحيحة (١) » •

٧ ـ أشار بعض اللاهوتيين الى أن مبدأ « الكوجيتو » الديكارتى ، ذلك المبدأ الذى نقرأه فى التأمل الثانى فى قول ديكارت : « ربما كان شيطان ماكر يبذل جهده ومهارته ليضلنى • ولكنه اذا أضلنى ، لم يكن اذن هنالك شك فى أنى موجود » (٢) ، لا يخلو من موافقة لبعض صيغ عند القديس « أغسطين » فى قوله افحاما للارتيابيين : اذا أراد المرتاب أن يفكر فيلزم ، حتى لو أخطأ ، أن يكون موجودا ، وأن يعرف أنه موجود : « اذا أخطأت ، فأنا موجود » (٣) •

لما علم ديكارت بذلك صرح بأنه مغتبط لموافقة خواطره لخواطر « أغسطين » ، ثم أضاف قوله : « ولكنى ما أظنه قد استخدم الكوجيتو فيما استخدمته أنا فيه » (٤) •

---

(١) الأولى أن لا يؤخذ كلام « مين دوبيران » على اطلاقه : فان افلاطون قد سبق ديكارت الى تلك التفرقة بين عالم الروح وعالم المادة • ثم ان ابن سينا قد تنبه الى مثل حجة ديكارت فى اثبات تميز النفس عن البدن ، قال ابن سينا فى « الاشارات » : « ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقتها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لاتبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن ثبوت انيتها » (« الاشارات » : طبع فورجيه ، ليدن سنة ١٨٩٢ ص ١١٩ ، قارن هذا بما قاله فى « الشفاء » طبع طهران ص ٣٦٣ : « لو خلق انسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه واتفق أن لم يمسها ولا تماست ولم يسمع صوتا ، جهل وجود جميع أعضائه ويعلم وجود انيته شيئا مع جهل جميع ذلك ، وليس المجهول بعينه هو المعلوم • وليست الأعضاء لنا فى الحقيقة الا كالثياب •• » (انظر كتابنا : « محاولات فلسفية » الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٨ ص ٢١١) •

(٢) « التأملات » : التأمل الثانى (ترجمتنا العربية ـ الطبعة الرابعة ص ٩٥) •

(٣) أغسطين : « مدينة الله » ١١ : ٦٦ (نقلا عن شفالييه : « ديكارت » ص ٢١٥) •

(٤) رسالة الى مرسن فى ٢٥ مايو سنة ١٦٣٧ (« مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتانرى ، م١ ص ٣٧٦) •

الحق أن ديكارت اذا كان يلتقى مع « أغسطين » فى قضية « الكوجيتو » التى هى « بذاتها بسيطة وطبيعية جدا » بحيث يصح أن ترد على خاطر أى مفكر (١) ، فان طرافة الفيلسوف الفرنسى ليست فى القضية بالذات ، بل فى وجه استعمالها وفى منزلتها من فلسفته كلها ، وفى النتائج التى استخلصها منها ، وفى المعنى العميق الذى اكتشفه فيها ، وفى الاحتمالات التى قد امتدت وتمتد بعد اليها (٢) •

وهذا هو ما أقر به « بسكال » اذ قال : « أود أن أسأل أهل الانصاف عما اذا كان المبدآن : المادة عاجزة عن التفكير ، وأنا أفكر فأنا اذن موجود ، شيئا واحدا فى ذهن ديكارت وفى ذهن القديس أغسطين الذى صرح بذلك القول عينه قبل ديكارت بألف ومائتى سنة • الحق أننى بعيد جدا عن الزعم بأن ديكارت ليس هو صاحب تلك الأقوال وابن بجدتها ، حتى لو لم يكن قد استفادها الا من مطالعاته لما كتب ذلك القديس العظيم : لأننى أعلم مبلغ الفرق بين أن نلقى كلمة عفوا ، دون امعان نظر فيها ، وبين أن ندرك فى تلك الكلمة سلسلة بديعة من النتائج ، تثبت التمييز بين الطبيعتين المادية والروحية وتجعلها مبدأ راسخا ثابتا لفلسفة بأسرها ، كما أراد ديكارت أن تكون » (٣) •

لقد صدق « بسكال » ، فى حكمه على « الكوجيتو » الديكارتى ، وان كان قد بالغ فى قوله بأن قضية « اذا أخطأت « فانى موجود » قد تعرض لها « أغسطين » مسرعا دون أن يقف عندها : فان لتلك القضية أهميتها فى نظرية « أغسطين » فى المعرفة وفى رده على الارتيابيين ، وفى التفرقة بين الطبيعتين الروحية والمادية • على أن هذا لا يمنعنا من القول بأن معنى الكوجيتو الديكارتى ، والمهمة التى يؤديها فى المذهب كله ، ضمانا للانتقال من الفكرة

---

(١) « مؤلفات ديكارت » (طبع أ ـ ت ، م ٣ ص ٢٤٨) •

(٢) مثال ذلك تصور الكوجيتو الديكارتى عند « أدموند هوسرل » المعاصر وصاحب الفلسفة « الفينومينولوجية » (راجع هوسرل : « تأملات ديكارتية » ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣١) •

(٣) بسكال : « الروح الهندسية » ، طبعة برنشفك الصغرى ، ص ١٩٢ ـ ١٩٣ •

الى الوجود ، ولالتماس الدعامة التى يجدها فى الله ، على ما سترى بعـد ، كلها عند ديكارت أمور جديدة كل الجدة • وذلك بين بنفسه : فالكوجيتو الأغسطينى ليس متمما لشك يشبه الشك المنهجى الديكارتى ، وليس فيه تمهيد ومقدمة لبحث كالطبيعيات ، كما هو الحال عند ديكارت • صحيح أن « أغسطين » قد أفلت بالكوجيتو من الشك الأكاديمى ، وبه أثبت روحيـة النفس ، وبه ارتقى الى الله • ولكن المشكلة عند الفيلسوفين ليست واحدة ، لا قبل الكوجيتو ولا بعده : كلاهما يريد أن ينتصر على مذهب الارتيابيين ، ولكنهما وقفا موقفين مختلفين : لم يكن « أغسطين » باحثا عن حقيقة أولى ، ولكنه يريد أن يبين أننا عارفون للحقيقة • فهو من أجل ذلك يستعمل أيضا أنمـاطا أخـــرى من أنمـاط اليقـين • فالمبـــادىء العقليـــة والحقـائق الرياضية والقـواعد الأخلاقية ، كل هـذا عنـد « أغسطين » شاهد شهادة مؤكدة ، كالكوجيتو ، عـلى أننا قادرون عـلى بلوغ كل ما هو موجود (١) • فالكوجيتو عند أغسطين ليس اذن الا واحدا من جملة الأشياء اليقينية التى تفلت من اعتراضات الارتيابيين • أما ديكارت فيريد أن يصل الى حقيقة أولى، ومبدأ يعتمد عليه ، وهو يجد تلك الحقيقة وذلك المبدأ فى « الكوجيتو » (أنا أفكر ، فأنا اذن موجود ») ، الذى هو على حد تعبيره « أهم وأوثق الحقائق والمبادىء التى تعرض لمن يقود أفكاره بترتيب » (٢) • واذن فينبغى معرفة تلك الحقيقة ، وينبغى معرفتها على ذلك الوجه للوصول الى الحقيقة التى تليها، وهى أن طبيعة النفس كلها فى الفكر ، وينبغى بعد ذلك الوصول الى وجود الله •

ونحن هنـا سالكون طريقا هندسيا • وقـد كا بمقدور ديكارت أن يصنع ما صنع « اسبينوزا » بعده ، فيحصى المبادىء والقضايا والنتائج التى يتوصل اليها على هذا النمط الهندسى •

(١) أغسطين : « الرد على الأكاديميين » ، الكتاب الثالث ، الفصل التاسع وما بعده ، وكذلك « مدينة الله » ، الكتاب الحادى عشر ، الفصل السادس والعشرون • (قارن : شفاليه : « ديكارت » ص ٢١٦) •

(٢) « مبادىء الفلسفة » ، الباب الأول ، مادة ٧ (انظر ترجمتنا العربية)•

والخلاصة أنه اذا كان ديكارت قد تأثر بفكر أغسطين ، فقد استعمله على نحو ما يستعمل قضية من قضايا اقليدس فى برهان من براهين هندسته ، أما أغسطين فقد استعملها فى نتائج مباشرة : فى اكتساب يقين عن النفس وروحيتها ، ولكنه لم ير فيها ، كما قال بسكال : « تلك السلسلة البديعة من النتائج التى تجعل منها مبدأ راسخا لفلسفة بأسرها » •

واذن فالكوجيتو اكتشاف ديكارتى أصيل ، وديكارت هو الذى اهتدى الى تلك البداية الرائعة للفلسفة الحديثة (١) •

٨ – ولقد كانت الصيغة التى عبر بها ديكارت عن « الكوجيتو » مثار جدال ونزاع فى أيام الفيلسوف • اعترض عليه معاصروه اعتراضا يعتبر أخطر الاعتراضات جميعا : قالو ان الكوجيتو ليس حدسا حقيقيا كما زعم صاحبه، بل هو قياس منطقى ، « قياس مضمر » (٢) • فكأن ديكارت حين قال : « أنا أفكر ، فأنا اذن موجود » قد حذف كبرى القياس وهى : «ومايفكر موجود»؟ ولكن هذه المقدمة الكبرى انما تقرر ما يطلب اثباته ؟ ففى القياس اذن « مصادرة على المطلوب » (٣) : فما دام الفيلسوف قد وضع موضع الشك

(١) صرح الأستاذ « جيلسون » بأن صيغة « الكوجيتو » : « أفكر فأنا اذن موجود » لا توجد بنصها الا عند ديكارت (جيلسون : « المقال فى المنهج » نص وتعليق ، باريس ١٩٣٠ ص ٢٩٧) •

(٢) القياس المضمر « قياس استترت احدى مقدمتيه ، والقضية المستترة هى عادة المقدمة الكبرى ذات الضمة الشمالية • ويرى أرسطو أن القياس المضمر هو قياس الاحتماليات والظنيات التى يتقبلها الناس دون فحص لها ولا تصريح بها : والكبرى استترت ، لا لأنها شديدة الجلاء بل لأن الذهن لا يقف عندها ولا يخطر له المنازعة فيها • وكثيرا ما نجد هذا النحو السريع الاتخاذ من أنحاء الاستدلال فى الخطب والمناقشات » • (جوبلو : « المعجم الفلسفى » الطبعة السادسة ، باريس سنة ١٩٢٧ ص ٢٠٦) •

(٣) « مؤلفات ديكارت » • طبع أ – ت ، م ٩ ص ٢٠٥ •

« المصادرة على المطلوب » هو أن تجعل المسألة مقدمة فى القياس ، كقولك ان الدليل على أن كل حركة تحتاج الى محرك أن المتحرك لا يتحرك بنفسه : فان هذه نفس الدعوة وقد غير لفظها ، وجعل دليلا (الغزالى : « مقاصد الفلاسفة » ص ٦٢) •

جميع الأحكام والاستدلالات ، فلا حق له فى أن يعتمد على المقدمة الكبرى المضمرة : كل ما يفكر موجود •

لابد من الاقــرار بأن « المقال فى المنهج » ينطوى عــلى ما قد يبرر ذلك الاعتراض : فلفظ « اذن » لا يقتصر على افادتنا أن « أنا موجود » مستخلصة كنتيجة من « أنا أفكر » ، بل اننا أيضا نقرأ بعد فى الكتاب : « لاحظت أنه لاشيء فى هذه القضية : أنا أفكر ، واذن فأنا موجود ، يضمن لى أننى أقول الحق ، اللهم الا أننى أرى رؤية واضحة جدا أنه لكى أفكر يجب أن أكون موجودا » (١) •

ذلك ، فيما يبدو ، اعتــراف من ديكارت بالاســتدلال الذى أخذه عليه معاصروه • لكن ديكارت لم يرد ذلك فى الحقيقة : لم يرد أن يستخلص وجوده من واقعة سابقة ، ولم يرد أن يقيم دليلا ، بل أراد أن يقرر مبدأ •

وذلك الكوجيتــو ، كما رأينا ، معنى من المعــانى البسيطة التى لا ينالها الشك : لأن الحدس يكشف لنا كشفا لا يحتمل الخطأ عما بين الفكر والوجود من رابطة وثيقة • أضف الى هذا أن المعنى البسيط : « لكى تفكر يلزم أن تكون موجودا » ليس بمنزلة مقدمة كبرى فى قياس منطقى • وأن أكبر خطأ « جسندى » صاحب الاعتراض هو أنه « يفترض أن معرفة القضايا الخاصة ينبغى أن تكون مستنبطة من القضايا الكلية على ما يقتضيه ترتيب الأقيسة فى الجدل • وهو فى هذا يدل على مبلغ قلة علمه بالوجه الذى ينبغى أن تطلب عليه الحقيقة : لأن من المؤكد أنه لكى نطلبها ينبغى دائما أن نبدأ بالمعــانى الخاصة ، لكى نصل بعد ذلك الى العامة ، فاذا وجدنا القضايا العامة استنبطنا منها غيرها من القضايا الخاصة » (٢) • واذن فالأصل ليس هو القضية : «لكى

(١) « المقال فى المنهج » : القســم الرابع (طبع أ ــ ت ، م ٨ ص ٤٣ ، (الترجمة العربية ص ٥٨) •

(٢) « مؤلفات ديكارت » (طبع أ ــ ت ، م ٩ ص ٢٠٥ ــ ٢٠٦) •

تفكر يلزم أن تكون موجودا » انما هو الادراك المباشر للرابطة الموجودة التى أشعر بها فى نفسى ، وهى الرابطة بين فكرى ووجودى (١) .

ولقد وجه البعض اعتراضا آخر من قبيل ما وجهه معاصرو ديكارت : اعترضوا بأن الفيلسوف لم يقتصر فى « الكوجيتو » على اثبات وجود الفكر ، بل جاوزه الى اثبات وجود النفس « شيئا مفكرا » ، فى حين أننى اذا كنت أدرك فكرى ، فليس لى الحق فى أن أقول اننى أدرك زيادة عليه شيئا يعقل ذلك الفكر ، ويكون متميزا عنه تميز الوجود عن شئونه أو الجوهر عن أحواله . وجواب ديكارت على تلك الاعتراضات المحرجة جواب لا يخلو من قوة : ان ادراكنا فى الفكر شيئا مفكرا لا يعنى ادراك شيئين ، بل ادراك شيء واحد . فالفكر عندنا هو الشيئان معا : حاصل التأليف والتأليف نفسه ؛ وهما لا ينفصلان ، بل هما فى حقيقة الأمر شيء واحد . واذن فليس فينا فكر لا يفيد وجودنا ، وكذلك ليس فى وجودنا شيء أكثر من الفكر .

٩ ـ والخلاصة أن قضية « أنا أفكر ، فأنا اذن موجود » ، على الرغم من صورتها المنطقية التى قد تشعر بالاستنتاج ، هى قضية واحدة . وليس « الكوجيتو » تأليفا بين واقعتين قد انكشفتا للوجدان الواحدة بعد الأخرى وليس لدى أولا حدس فكر متميز ، ثم حدس وجود خارج عن ذلك الفكر : فان فكرا واعيا لا يفهم بغير ذات واعية ، وان ذاتا مفكرة لا تفهم كذلك بدون أحوال وجدانية معينة . ولو كان الشيئان قد أعطيا بالتعاقب ، وكان أحدهما بمعزل عن الآخر ، فكيف كان من المستطاع الجمع بينهما ، اذا التمسنا بينهما رابطة لا تحتوى على شيء منهما ؟ والموقف الذى اختاره ديكارت فى الشك المنهجى يمنعه من أن يلتمس تلك الرابطة فى حقيقة سابقة عليهما ؟

الحق أن « الكوجيتو » تعبير عن واقعة واحدة ؛ هو وجدان لزمان واحد ، وجدان لأفكار متميزة ، وللذات المفكرة معا . فالماهية والوجود هما مرتبطان

---

(٢) شفالييه : « ديكارت » ص ٢١٧ .

ارتباطا مباشرا : والشعور بالأفكار هو الشعور بالذات المفكرة ، والشعور بالذات المفكرة هو الشعور بالأفكار . وذلك انما نراه بحدس ، برؤية واضحة يقينية ، « وبمحض نظرة فاحصة من نظرات النفس » كما قال ديكارت(١) .

١٠ — واذا كان الجسم ممتدا ، وكان الامتداد هو كل ماهية الجسم وطبيعته كما يقول ديكارت ، فلا شيء هو من التميز عن نفسي بقدر تميز بدني عنها . ولذلك أراني بعد أن وثقت من وجودي بزمن طويل ، لا أعلم اذا كنت أملك بدنا ، ولا اذا كان في الطبيعة شيء مثل البدن .

و « معرفة النفس أيسر من معرفة البدن » (٢) : أولا ، لأن النفس حتى حين تعرف بدنا « كموضوع » ، تدرك نفسها دائما « كذات » ثم لأنها تنفذ الى وجودها الخاص قبل أن يكون لها أي ضمان على وجود البدن .

هذه هي الواقعة الأولى التي كسبتها « المثالية » على يدي ديكارت : ان الفيلسوف يعرف نفسه « مفكرا » قبل أن يعرف نفسه « موجودا » ؟ وليس له الحق في أن يقرر وجوده الا لأنه تبين نفسه مفكرا : هذا هو المعنى العميق للكوجيتو الديكارتي .

والذهن ينبغي أن يذهب من « الماهية » الى « الوجود » ، خلافا لأرسطو و « الوجوديين » (٣) : وطبقا لقوانين المنطق الحقيقي لا ينبغي أن نسأل أبدا عن وجود شيء الا اذا عرفنا ماهيته أولا » (٤) وان النفس لمغايرة للبدن ، متميزة عنه . والانسان انما يضع وجوده بعد أن يضع فكره . وهذا المبدأ

---

(١) « مؤلفات ديكارت » (أ — ت ، م ٩ ص ١١٠) .

(٢) « التأملات » التأمل الثاني ، « مبادىء الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ١١ .

(٣) يذهب « الوجوديون » المحدثون ، خلافا لديكارت ، الى أن « الوجود سابق على الماهية » (راجع : البير نصري نادر : « الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها الاجتماعية » الاسكندرية سنة ١٩٥٢) .

(٤) ديكارت : « الردود على الاعتراضات الأولى » .

لا ينهض أمامه أى اعتراض ، حتى ولا حجة الشيطان الماكر ؛ انه مبدأ بين واضح بذاته ولا يحتاج الى شيء آخر : انه عبارة عن امتلاك الفكر بالفكر (٣) •

١١ - ولكن الكوجيتو الذى يعطينى وجودى بأوثق الحدوس على الاطلاق يجعلنى من جهة أخرى فى عزلة تامة ، هى عزلة فكرى الخاص ، فلا أتبين سبيلا للخروج منها ، ولا أبلغ أى وجود من الموجودات خارج نفسى •

ولقد كان بمقدور ديكارت أن يلتزم تلك النتيجة القصوى ؛ وأن يبقى مخلصا لهذا النوع من « المثالية » الذى يناسب على كل حال روح منهجه •

لكن كما أننا سنرى بعد أن « كانط » يعطى « الفكر » متكأ وسندا فى «الأشياء» ، فكذلك نرى الآن ديكارت باذلا الجهود للافلات من عزلة لوطالت لجعلت المعرفة البشرية كلها وهما وحلما : فهو أيضا يلتمس للفكر سندا فى الوجود الواقع •

ولكن هنا شيء جدير بالملاحظة :

نرى ديكارت يطلب آية ذلك الوجود الواقع فى المعرفة ذاتها ؛ ولا يريد أن يخرج من فكره الخاص الا بفعل خالص رفيع ، هو أشد ما يقدر عليه من الأفعال خلوصا وارتفاعا • وسنرى أن ذلك الموجود الواقع هو «كوجيتو» عال ، هو مصدر كل وجود ، والضامن لكل حقيقة : هو الله •

---

(٣) راجع كتابنا : « محاولات فلسفية » الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ •

الفصل الثاني

اليقين الثاني : وجود الله

١ – ان السبيل التى سلكها ديكارت هنا جديرة بالملاحظة : فالكثيرون من الفلاسفة واللاهوتيين ، مسيحيين ومسلمين ، ربما كانوا اذا تم لهم اثبات الفكر يبادرون الى اثبات وجود العالم الخارجى ليصعدوا بعد ذلك الى وجود الله ؛ فكانوا لذلك يلجأون الى الاعتبارات التى جرى العرف عليها عند المفكرين ، كضرورة فرض صانع لهذا العالم أو ضرورة تفسير نظامه البديع .

لكن ديكارت ينهج فى ذلك نهجا آخر طريفا كل الطرافة : فهو بعد أن أثبت وجود انيته ، وأنه « جوهر » أو « شىء مفكر » ، شرع فى البحث عما يعرض له عند التأمل من أفكار ، فوجد فى نفسه فكرة سيطرت على جميع ما عداها : وهى فكرة « الكامل » أو « اللامتناهى » ؛ وسنرى كيف استعان ديكارت بهذه الفكرة على اثبات وجود الله . فديكارت كما قال أحد الباحثين المعاصرين على حق : « لم يرد أن يعرف وجود الله عن طريق العالم ، بل قرر على العكس أن الأولى معرفة العالم عن طريق الله ؛ ولم يحاول أن يستعمل الأرض للصعود الى السماء ، بل أراد أن يستعمل السماء للنزول الى الأرض ؛ ولم يطلب الى الدنيا أن تضمن له الله ، بل طلب الى الله أن يضمن له الدنيا » (١) .

وذلك كله بين فى الموقف الذى اتخذه الفيلسوف من أول الأمر : فهو لا يركن الى الحواس ، وليس لديه ما يضمن أن العالم حق وليس أضغاث أحلام ، ولا يريد السير من الأشياء الى الفكر ، كما هو الحال عند أرسطو ، بل من الفكر الى الأشياء ، كالحال عند أفلاطون ؛ وأخيرا يريد الذهاب من حقيقة يقينية الى حقيقة أخرى يقينية .

---

(١) لا برتونيير : « دراسات عن ديكارت » ، م ١ ، ص ٣٦ .

يسعى الفيلسوف اذن الى أن ينتقل من فكرة هو الى وجود الله مباشرة من غير واسطة ، فيقول : أنا موجود ، وفى نفسى فكرة عن الموجود الكامل أو اللامتناهى ؛ وهذا كاف لاثبات وجود الله : وعلى هذه الفكرة وحدها ، فكرة الكامل ، أقام ديكارت ثلاثة أدلة عقلية رآها قاطعة مقنعة .

٢ ــ ذهب ديكارت اذن إلى أن من الممكن الوصول الى الله عن طريق الاستدلال العقلى . وديكارت متفق فى هذا مع جمهرة اللاهوتيين فى المسيحية والاسلام ، ومع سائر الفلاسفة الروحيين فى القرون الوسطى وفى القرنين السابع عشر والثامن عشر . لكن بعض الباحثين فى العصور الحديثة أنكروا استعمال الدليل فى معرفة الله ، وقالوا ان معرفة الله لا تتم الا بالحدس أى بالادراك المباشر . وحجتهم فى انكار الاستدلال على وجود الله أن البرهان انما هو ربط شىء بحقيقة أعلى منه . والله هو المبدأ الأول والحقيقة الكبرى ، فلا يصح البرهنة عليه ، أى ربطه بحقيقة أعلى منه .

ويمكن أن نرد على المعترضين بقولنا : صحيح أننا نسمى الله بالمبدأ الأعلى والحقيقة الكبرى ؛ ولكن هذا من حيث الأنطولوجيا (الوجود) فقط ؛ أما اذا أردنا أن نقيم على الله دليلا عقليا فاننا ننظر اليه باعتبار آخر ؛ وبعبارة أخرى نقول ان الله ، من حيث المنطق ، لا يؤخذ على أنه مبدأ أو حقيقة ، وانما يؤخذ على أنه فكرة أو « حد » يتألف منه ومن غيره قضايا وأحكام منطقية . ولما كانت فكرة الله فكرة شخصية ــ كجميع الأفكار الحقيقية التى يكون مفهومها محدودا وماصدقها مقصورا على شخص واحد ــ فلا يمكن أن تدخل فى استدلال ما ، الا بصفة حد أصغر ، أى كالموضوع المنطقى الذى نثبت له أو نسلب عنه شيئا : فالاستدلال على وجود الله أمر سائغ لا غبار عليه .

ولكن بعض المفكرين يحتجون بحجة أخرى عامة : يقولون ان الموجودات لا يبرهن عليها .

وجوابنا أن هنالك أمثلة لا نزاع فيها تفيد عكس ذلك القول : فالفلكى يبرهن على حصول خسوف فى الساعة كذا والدقيقة كذا ، ويستطيع العلماء

أن يثبتوا ببراهين رياضية وجود الكوكب المسمى « نبتون » ؟ وعلماء الطبيعة يقدمون لنا أدلة قوية تثبت وجود جسم غير مرئي ولا محس يسمونه « الأثير » ؟ بل نقول ان أصل الاعتقاد بأشياء كثيرة جدا لا نراها بالفعل هو عند أغلب الناس استدلال بسيط يسير ، ولكنه حقيقي • واذن فلنا الحق فى أن نثبت وجود كائن ما ، مستعينين بمبدأ من مبادىء الاستدلال كمبدأ العلية، مستدلين من بعض المعلولات والآثار المعلولة على العلل أو العلة المجهولة ؛ وذلك المبدأ هو الوسيلة الأولى ان لم يكن هو الوسيلة الوحيدة لاثبات وجود الله كما قال ديكارت (١) • واذن فليس هناك وجه حق عند من يحكم مبدئيا ببطلان كل دليل على وجود الله •

٣ ـ ولاثبات وجود الله فيما يرى ديكارت مسلكان : الأول بآثاره ، والثانى بنفس تعريفه وماهيته •

واثبات وجود الله بآثاره ينقسم بدوره الى دليلين :

قال ديكارت فى الدليل الأول على وجود الله : اذا رجعت الى نفسى فأول ما يتبدى لى حينئذ هو نقصى : لأننى أعرف أنى أشك ، والشك نقص ، اذ هو قصور عن بلوغ الحق • وما كنت لأعرف أنى كائن ناقص متناه لو لم تكن لدى فكرة الكائن « الكامل » أو « اللامتناهى » •

فمن أين جاءتنى هذه الفكرة ؟

بديهى أننى لم أستطع بنفسى أن أخلق تلك الفكرة ، ما دمت قد لاحظت منذ قليل أننى موجود ناقص لا متناه • والعلة التى تؤثر لابد أن يكون لها من الحقيقة والكمال مقدار ما لمعلولها على الأقل (٢) • وبما أن حقيقتى متناهية ناقصة ــ أشعر بذلك بواسطة فكرة اللامتناهى وفكرة الكمال التى

---

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ــ ت ، م • ص ١٨٤ •
(٢) « التأملات » : التأمل الثالث ، (طبع أ ــ ت ، ٧ ص ٤٠ ــ ٤١) •

أجدها في نفسي ـ فيلزم عن ذلك أن فكرة « الكامل » أو « اللامتناهي » فكرة لست أنا مصدرها ، اذ أنني موجود ناقص متناه كما رأينا • واذن فهي فكرة لم يستطع أن يضعها في نفسي الا موجود لا متناه يحوي كل كمال • ولما كان اسم الله يطلق على ذلك الكائن الكامل اللامتناهي ، فالله موجود (١)•

٤ ـ قد اعترض على ديكارت بأن فكرة « الكمال » تلك التي يجدها في نفسه ليست موجودة لدى الناس جميعا •

فأجاب الفيلسوف مبينا بأنها في الواقع فكرة ملازمة للذهن الانساني ، ويعرف ذلك من أدرك معنى هذه الكلمات : « أكمل ما نستطيع أن نتصور من أشياء » ، وهذا هو ما يطلق عليه جميع الناس اسم « الله » (٢) • وفكرة الله بمعنى فكرة « مفطورة » في النفوس ، لا بمعنى أنها حاضرة دائما في فكرنا ، اذ لا نستطيع أن نزعم أن للطفل في بطن أمه معرفة فعلية بالله ، وأنه ينظر في الأمور الميتافيزيقية ، ولكن بمعنى أن لديه مع ذلك فكرة عن الله وعن جميع الحقائق الأولى ، كما تكون تلك الحقائق عند البالغين حين لا يخطرونها بالبال • وبعبارة أخرى أن تلك الأفكار لدى الطفل « بالقوة » ، أي أن له الاستعداد والقدرة على استحداثها بمحض ملكة التفكير (٣) • وفكرة الله « مفطورة » في نفوس البشر ، كما يكون السخاء أو يكون مرض من الأمراض وراثية في بعض الأسرات (٤) •

وهنالك اعتراض آخر : قد يقال اننا نتصور « اللامتناهي » و « الكامل » تصورا سلبيا محضا ، أي أننا نتصورهما بالسلب لفكرتي «المتناهي» و«الناقص» اللتين نجدهما في أنفسنا •

---

(١) « المقال في المنهج » القسم الرابع (طبع أ ـ ت ، م ٦ ص ٣٤ ـ ٣٦ ، (الترجمة العربية ص ٥٨ ـ ٦٥) ، « التأملات » : التأمل الثالث ، (طبع أ ـ ت ، م ٩ ص ٣٤ ـ ٣٦ ، ترجمتنا العربية ص ١١٨) •

(٢) « مؤلفات ديكارت » (طبع أ ـ ت ، م ٣ ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤) •

(٣) « مؤلفات ديكارت » (طبع أ ـ ت ، م ٣ ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤) •

(٤) مؤلفات ديكارت » : طبع أ ـ ت ، م ٨ ص ٣٥٨ •

لكن ديكارت لا يرى فكرة الكمال اللامتناهى فكرة سلبية ، وانما يراها على العكس فكرة ايجابية ، بل هى أكثر الأفكار ايجابا ، اذ أنها تعبر عن أكمل الحقائق جميعا •

وقد يقال كذلك ان هذه الفكرة من صنع الذهن البشرى ، ألفها من أفكار أخرى ، كما يلفق أفكارا عن الغول والعنقاء لا وجود لموضوعاتها •

ويجيب ديكارت على هذا بأمور : أولا ، ان التأليف بين أشياء ناقصة لا يمكن أن ينتج فكرة الكامل • ثانيا ، اننا لا نستطيع أن نتبين ما العناصر التى يزعمون أن منها تتألف فكرة الكمال • وأخيرا أن فكرة الكائن الكامل فكرة بسيطة ، بل هى أبسط الأفكار جميعا ؛ فهى فكرة بعيدة عن كل مزج وكل تركيب •

واذن ففكرة الكامل ملازمة لأذهاننا منذ بداية التفلسف : « لأنه كيف كان يتيسر لى أن أعرف أننى أشك وأرغب ، أى أنه يعوزنى شىء ما ، وأننى لست تام الكمال ، اذا لم يكن فى نفسى فكرة عن كائن أكمل منى عندما أقيس نفسى به أعرف ما فى طبيعتى من نقص ؟ » • وفكرة الكائن اللامتناهى هى فكرة « شديدة الوضوح شديدة التمييز » : لأنها تحوى من الحقيقة أكثر مما تحويه أى فكرة أخرى (اذ أنها فكرة كائن كامل « له فضيلة الوجود بذاته ») وانما أتصور بالقياس اليها جميع الموجودات المتناهية المحدودة •

٥ ــ أما الدليل الثانى (١) على وجود الله فهو تكملة وتأييد للدليل الأول: أنا الآن عارف أننى موجود ناقص وفى ذهنى فكرة عن الموجود الكامل • فما علة وجودى ؟

لا أستطيع أن أتصور نفسى خالقا لوجودى : اذ لو كان لى القدرة على أن أخلق نفسى ، لكان لى من باب أولى القدرة على أن أمنح نفسى ما ينقصنى

---

(١) « المقال فى المنهج » : القسم الرابع (طبع أ ــ ت ، م ٦ ص ٣٤ــ٣٦) ، « التأملات » التأمل الثالث (ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ١٩٦٩) •

من كمالات • والحق أننى لو كنت علة لوجود نفسى لكنت « أنزع » الى أن أمنح نفسى ما ينقصنى من كمالات ؛ لأن « الارادة تنزع حتما الى ما تظنه خيرا أعظم » ، ثم لكنت « أقدر على أن أمنح نفسى تلك الكمالات ؛ لأن الكمال صفة تضاف الى الوجود ، فالذى يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال •

وأستطيع أن أستبعد للسبب عينه ، جميع العلل التى هى أقل كمالا من الله : لأنها كان يجدر بها أن تمنح أنفسها جميع الكمالات التى تنقصها • وأيضا أستبعد أن تكون علة وجودى والدى ، وانما هما علة بدنى •

فلم يبق الا أن يكون خالقى هو الكائن الكامل • ولا بد أن يكون له على الأقل كل ما فى أنا ، لأن كل الحقيقة التى فى المعلول يجب أن توجد فى العلة (١) • واذن فلا بد أن يكون له ، مثلى على الأقل ، فكرة الكمال • ولكنه فوق ذلك أكمل منى فى حقيقة الأمر ، لأنه لو أعوزه الكمال لكانت له الارادة والقدرة على أن يمنح ذاته اياه : اذن فالله موجود •

يشبه هذا الدليل فى الظاهر دليل « امكان العالم » الذى يستدل من معلول متناه ما ، على ضرورة العلة الأولى • لكن الفرق بين الدليلين كبير ، لأن ديكارت يبدأ من فكرة المتناهى المالك لفكرة تلك العلة الأولى ، لا من العالم الخارجى الذى لم يعلم بوجوده بعد بيقين •

٦ ــ انما يتجلى تعمق ديكارت فى بيانه موضع التقاء هذين الدليلين ، ذلك الالتقاء الذى تعتمد عليه « كل قوة التدليل » كما قال (٢) •

يدل « الحدوث » أو « الامكان » على وجـود علة أولى لوجودى : لكن المطلوب هو أن نعلم هل العلة الشـاملة علة « شخصية » ، أى عاقلة وحرة

---

(١) « التأملات » التأمل الثالث (طبع أ ــ ت ، م ٩ س ٣٢ (ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية) •

(٢) راجع : شفالييه : « ديكارت » ص ٢٦٢ ــ أ ٢٦٥ •

وعالمة ، ومريدة لما تعلم ؟ وبالاجمال نريد أن نعلم هل هى علة كاملة ؟

فلننظر الآن فى معلولاتها وآثارها لنتعرف أى علة هى . ولننظر من بين معلولاتها وآثارها ، « انيتى » من حيث هى شيء مفكر ، وعلى الخصوص من حيث أن تلك الانية لديها فكرة كائن مطلق الكمال : اذن فينبغى أن أستنتج بيقين ـ وفقا للمبدأ الذى يقرر بأنه لابد أن يكون فى العلة من الحقيقة والثبوت على الأقل مقدار ما فى المعلول ـ أن هناك علة لكيانى ، بل أن تلك العلة تحوى جميع ضروب الكمالات ، وأنها اذن هى الله (١) .

اننا اذا أخذنا كلا من الدليلين على انفراد لم يكن شيء منهما مقنعا : فمثلا وجودى الحادث الممكن قد يصح أن يفسره وجود سلسلة من العلل غير محدودة : لأن من الممكن أن يقال ان ذلك التعاقب حقيقى وان كان ذهنى لا يفهمه . ثم ان فكر الكامل ، اذا أخذت فى ذاتها مستقلة عن الكائن الحادث الناقص الذى هى موجودة لديه ، لم تثبت حتما وجود الكائن الكامل لأننا اذا لم نكن ، بالدليل الآخر ، قد عرفنا نقصى ، لاستطعنا أن نزعم أن تلك الفكرة آتية منى أنا ، فى حين أن وجود فكرة الكامل فى الكائن الناقص يتطلب بالضرورة وجود العلة الكاملة ، أى الله . واذا لم يكن الله لازما اطلاقا لتفسير وجود الكائنات الحادثة أيا كانت ، نجوما أو أحجارا أو حيوانات ، فهو لازم اطلاقا لتفسير وجود كائن حادث يفكر ولديه فكرة الله (٢) .

٧ ـ هذا المسلك فى التدليل على وجود الله وهو الذى يبدو لديكارت « أصح الأدلة وأنسبها للتعليم » (٣) يستند ، ككل برهان ، على المقدمات التى لا يبرهن عليها ، وهى مسلمات لم يرد ديكارت أن يخفيها ، بل بينها بأجلى بيان ، وخصوصا بعد أن وقف على ما وجه اليها من اعتراضات :

المقدمة الأولى : « انى أملك فى نفسى فكرة اللامتناهى أو الكامل » .

(١) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ـ ت : م ٩ ص ٨٦ .
(٢) هاملان : « مذهب ديكارت » ص ١٥٦ .

قال المعترضون : أولا ، ان النفس الانسانية محدودة فلا تستطيع أن تتصور المطلق الذى لا حد له .

ثانيا : ان ذهننا يدرك « اللامتناهى » بوضوح : فهو من « اللامحدود » يحذف بالخيال ما تعرضه التجربة من حدود .

وجواب ديكارت على ذلك يلخص فى أمور : أولا : أننا لا نتصور اللامتناهى تصورا محيطا ؛ ولكن هذا لا يمنع من أننا نعرفه معرفة متناهية ومناسبة لملكاتنا المحدودة : فالجبل نستطيع أن نلمسه ، دون أن نحيط به ؛ وكذلك يكفى ، لكى نعرف شيئا ونعرف أنه موجود ، أن نتناوله بالفكر .

ثانيا : ان ذهننا يدرك « اللامتناهى » ، وهو الذى لدينا عنه سبب ايجابى يدعو للتوكيد بأنه لا حدود له على الاطلاق (وهذا لا يناسب الا الله وحده) ونحن نميز « اللامتناهى » بوضوح من « اللامحدود » (indéfini) وهو الذى ليس لدينا سبب نثبت به أن له حدودا (كالعالم أو سلسلة الأعداد (١)) . فاللامحدود معنى سلبى ، فى حين أن اللامتناهى ايجابى(٢). واذن فمحال أن يأتى اللامتناهى من المتناهى : اذ أن كل تحديد هو على العكس سلب فى اللامتناهى . فكيف أعرف أنى شاك ، وأنى راغب فى شىء ، أى أنه ينقصنى شىء ، اذا لم تكن أولا فى نفسى فكرة كائن أكمل منى ؟ فمن المحقق اذن أن ادراك اللامتناهى أو ادراك الله ، هو سابق عندى على ادراك المتناهى أو ادراك نفسى .

---

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت ، م ٩ ص ١٢٢ .

(١) « رسالة الى شانو » بتاريخ ٦ يونية سنة ١٦٤٧ (« مؤلفات ديكارت » : طبع أ — ت ، م ٥ ص ٥١ — ٥٢) ، « مبادىء الفلسفة » : الباب الأول ، المادتان ٥١ — ٥٢ .

(٢) يقول ديكارت : ان « اللامتناهى » infini لامتناه من جميع الوجوه الممكنة ، وليس « متناهيا » fini من أى وجه كان . أما ما يكون متناهيا من وجه ، وليس له حدود من وجه آخر ، فليس « لا متناهيا » بل هو « لا محدود » indéfini . واذن فالله وحده هو اللامتناهى عند ديكارت .

واذا كان الوضعيون يقولون بأن « المتناهى » هو الأول والسابق ، فان ديكارت لم يفتأ يصرح بأن « اللامتناهى » أو « الكامل » هو الأول ، وبالذات، وفى أفكارنا .

المقدمة الثانية « الأكثر لا يأتى من الأقل » (١)قرر ديكارت فى المقدمة الأولى أن فكرة الكامل واللامتناهى التى هى فى نفسى لها حقيقة خارجية تجاوز ما بفكرى . ومن هذا استخلص أن تلك الحقيقة الخارجية تتضمن بالضرورة وجود علة خارج نفسى ، علة تملك بالذات كل الكمال الذى يوجد فى فكرتى .

وهذه النتيجة تستند على مسلمة من المسلمات ، وهى عبارة عن المقدمة الثانية للاستدلال . وتنص تلك المسلمة على أن « من بداهات النور الفطرى أنه يجب أن يكون فى العلة الفاعلة من الحقيقة مقدار ما فى معلولها على الأقل » وبعبارة أخرى يقال انه « لا شىء يأتى من لا شىء » ، وأن الوجود لا يصدر عن العدم ، وأن الأكثر لا يجىء من الأقل .

ويقول ديكارت : ان هذا مما يؤكده العقل وتشهد به البداهة ، وليس بمقدورى أن أبرهن عليه لمن ينكرونه . فاذا احتج البعض على بحجج يستخلصونها من أن « بعض أنواع الحيوان كالذباب والدود ، وبعض أنواع النبات تتولد بفعل الشمس والمطر والأرض ، وهذه كلها أجسام قد خلت من أى مرتبة من المراتب الجسمية الصرفة » (٢) ـ اذا احتجوا بذلك كى يثبتوا أنه « يمكن أن يكون فى معلول ما شىء من الكمال لم يكن من قبل فى علته (٣) فجوابى أننا على ثقة من أن هنالك عللا أخرى غير التى نعرفها .

---

(١) راجع شفاليه : « ديكارت » ، ٢٦٩ بع .

(٢) « مؤلفات ديكارت » (طبع أ ـ ت ، م ٩ ص ٩٧) .

(٣) كان الناس فى عصر ديكارت يعتقدون بما يسمى « التوالد العفوى » أى توالد بعض الحيوان من غير لقاح ومن أشياء ليس فيها حياة .

واذن فالشمس والمطر والأرض ليست كما زعموا عللا كافية لتلك الأنواع من الحيوان •

ويلاحظ أن ما يقوله ديكارت هنا هو بالضبط ما أثبته « باستير » « Pasteur » في نظريته عن « الاختمار » التي أدت به الى نظريته في الميكروب • ويضاف الى ما تقدم أن في بعض قوانين علم الطبيعة الحديث ما يؤيد ذلك المبدأ الديكارتي : فالتغيرات التي تعترى « الطاقة » ثبت أنها تتناقص على الدوام ، بحيث أصبح من المحقق أنه لا يمكن أن يكون في المعلول أكثر مما في العلة ، بل فيه عادة أقل مما في العلة •

٨ ــ لعل أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله ، وأقربها بيانا لمنحى الفيلسوف الفرنسي هو الدليل المشهور المعروف باسم « الدليل الأنطولوجي »: وقد سمي كذلك لأنه يمثل مجهودا لاستخلاص وجود الله من نفس فكرة الله ، على نحو ما تستخلص خواص المثلث من تعريفه • وهذا الدليل مبسوط في « المقال في المنهج » وفي الخامس من « التأملات » وهو مبسوط في صيغة أجلى في « الردود على الاعتراضات الأولى » وفي « المبادىء » • وخلاصته فيما يلي في صورة قياس :

الكائن الكامل هو الذي يملك جميع الكمالات •

ولكن الوجود أحد الكمالات •

واذن فمن التناقض أن لا يكون الكائن الكامل موجودا •

فهذا الدليل يبدأ اذن من تعريف الله بأنه « الكائن الكامل » ، بالمعنى « الأنطولوجي » (الكينوني) ، لا بالمعنى الأخلاقي للفظ الكمال ، أي بمعنى أنه الكائن الحقيقي اطلاقا (١) الحائز في ذاته كمال الوجود •

(١) Ens realissimum كما كان يقول أهل القرون الوسطى •

ومن كمال الله يستخلص الدليل ، بالتحليل ، الوجود الضروري الواجب ؛ ويستخلص الوجود بالتحليل بمعنى أنه يجده متضمنا منطويا فيه . وبعبارة أخرى يبين الدليل أن الله هو الكائن الأوحد الذي ماهيته متضمنة لوجوده ، وفرض عدمه محال (١) .

قال ديكارت : « لا شيء في براهين الهندسة يجعلني على يقين من وجود موضوعاتها (خارج الذهن) . فمثلا اذا أنا فرضت مثلثا ، لزم أن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين . لكنني « لا أرى في هذا ما يحملني على اليقين بأن في العالم مثلثا ما » في حين أنني « اذا رجعت الى الفحص عن الفكرة التي عندي لكائن كامل ، وجدت أن الوجود داخل فيها على نحو ما يدخل في فكرة المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين » . « ويترتب على ذلك أن وجود الله ، الذي هو ذلك الكائن الكامل ، هو على الأقل مساو في اليقين لما تستطيع أن تنهض به أمتن البراهين الهندسية » (٢) .

واذن فديكارت يرى أن ماهية الله أو فكرة الكائن الكامل قد انفردت بميزة لا تشاركها فيها فكرة أخرى : وهي أنها تجعلنا على يقين من وجود موضوعها خارج الذهن ، وذلك لأن الوجود المتحقق (الخارجي) جزء متمم من أجزاء مضمونها وفحواها (٣) . لكن لم كان الوجود جزءا من مضمون تلك الفكرة ؟ وذلك لأن الوجود كمال ، ومن التناقض أن نفرض أن الكائن الكامل اطلاقا يمكن أن ينقصه كمال ما كالوجود . أما أن الوجود كمال من الكمالات ، فذلك لأن الوجود يتضمن قوة « ايجابية » ، تتعلق اما بنفس الشيء الذي يكون له الوجود ، واما بالشيء الذي منحه الوجود . والقول بأن الله غير موجود يفيد أن فيه قوة ما ايجابية لم تتحقق : وهذا معناه أنه ليس مطلق الكمال ، وهو باطل محال .

---

(١) التأملات » : التأمل الخامس (ترجمتنا العربية الطبعة الرابعة ١٩٦٩)

(٢) « المقال في المنهج » : القسم الرابع ، (طبع أ ـ ت ، ص ٣٧) .

(٣) وبعبارة أخرى يمكن ان نقول ان « وجود الله هو عين ماهيته » كما قال بعض الاسلاميين ، وكما قال « القديس توما » .

٩ ــ ولقد حاول « ليبنتز » أن يكمل ذلك الدليل الديكارتى ، فقال : انه اذا أريد أن يستخلص منه الوجود الحقيقى « الواجب » فقد لزم أولا أن يبين أن فكرة الله لها الوجود المنطقى « الممكن » ، يعنى أنها فكرة « ممكن تصورها » ، وأنها ليست فى ذاتها متناقضة : « اذا كان الله ممكنا ، لزم أن يكون موجودا » (١) . وهذا الامكان بالنسبة الى الله حاصل وناتج من أن الكمال هو كون الكائن لا حد له ولا سلب فيه ؛ واذن فليس فيه تناقض (٢).

واذن فليبنتز يرى أن الدليل الأنطولوجى لا بد من تصحيحه أو تكميله ، وأنه لا يكون دليلا منتجا الا اذا أثبتنا أولا أن الله ممكن ؛ فريبنتز يصوغ الدليل على الصورة التالية :

الكائن الذى تتضمن ماهيته الوجود موجود اذا كان ممكنا .

والله هو الكائن الذى ماهيته تتضمن الوجود .

اذن فالله موجود اذا كان ممكنا .

١٠ ــ ولم يكن ليبنتز أول من أثار الاشكال : اذ نجده بين الاعتراضات التى جمعها الأب « مرسن » ، وتلك خلاصة لجواب ديكارت عليه : اذا تساءلت عما اذا كان الله ممكنا ، فأما أنك تفترض أنه قد يكون هنالك استحالة أو تناقض ما فى تصور الله كما فى تصور دائرة مربعة ؛ لكن ليس فى تصور الله تناقض من ذلك القبيل ، بل على العكس جميع الأشياء التى يتضمنها ذلك التصور متجاورة ، وبعضها متضمن للبعض الآخر ؛ وأما أنك تفترض استحالة ما خارج الذهن وفى الشىء نفسه . لكن ذلك الافتراض متناقض : لأن كونك تتخيل استحالة قائمة ، لا فى تصور الشىء بل فى الشىء نفسه ، يفيد أنك تفترض وجود ذلك الشىء .

---

(١) ليبنتز : « تأملات فى المعرفة » (طبع جانيه) م ٢ ص ٥١٦

(٢) ليبنتز : « نظرية الجوهر الفرد » (مونادولوجيا) : مادة ٤١ ، ٤٥ .

الحق أن ليبنتز لم يضف شيئا كثيرا الى هذا الجواب الديكارتى •

١١ — وأهم ما وجه الى الدليل الأنطولوجى الديكارتى (١) من نقد يلخص فيما يلى : أن الفكر لا يمكن أن يربط « الأشياء » بل « الأحكام » ، وبعبارة أخرى ان الضرورة المنطقية لا تستتبع ضرورة واقعية : فكونى لا أستطيع أن أتصور الكائن الكامل دون أن أتصوره موجودا لا يستلزم كونه موجودا بالفعل • ولقد رفض « كانط » الدليل الأنطولوجى ، كما رفض جميع الأدلة العقلية على وجود الله ، وأورد عليه الاعتراضات التالية :

أولا — ان القضية أما أن تكون « تحليلية » أو « تأليفية » • فالتحليلية ما يكون المحمول فيها متضمنا فى ماهية الموضوع ؛ ويمكن استخلاصه منه بتحليل بسيط • والتأليفية ما يكون المحمول فيها دالا على وصف لا تشمله ماهية الموضوع (٢) •

---

(١) الدليل الأنطولوجى على وجود الله قد استعمله القديس « أنسلم » من قبل • ويمكن أن نورد دليل « أنسلم » على الوجه الآتى :

الله هو الكائن الذى لا يتصور أعظم منه ،

أقول انه موجود : لأ نه لو لم يكن موجودا لأمكننى أن أتصور كائنا آخر يكون له مالللاول مضافا اليه الوجود ، ويكون حينئذ أكبر من لكائن الذى لايتصور أكبر منه ، وهو محال •

(٢) يعرف « كانط » القضية التحليلية بأنها القضية التى يكون محمولها صفة لازمة مقومة لمفهوم الموضوع ، مثل « الجسم ممتد » : فاننا اذا فسرنا معنى الجسم أو حللناه ، وجدنا معنى الامتداد متضمنا فيه • فالمحمول هنا (ممتد) لم يضف معنى جديدا خارجا عن ماهية الموضوع (الجسم) وانما استخلص من الموضوع بتحليل بسيط ، ومن أجل ذلك كان من التناقض فى القضية التحليلية ان نثبت الموضوع ونسلب المحمول ، كأن نقول « الجسم لا ممتد » ، ومعيار صحة القضايا التحليلية هو قانون « عدم التناقض » •

أما القضية التأليفية فهى التى يكون محمولها صفة خارجة عن مفهوم موضوعها مضافة اليه ، مثل قولنا « الجسم ثقيل » (أى ذو ثقل) فان تصور معنى الجسم لايستلز أن يكون ثقيلا ، ومن أجل ذلك صح أن نثبت الموضوع ونسلب المحمول دون أن نقع فى تناقض منطقى • ومعيار صحة القضايا

ولا شك أننا فى القضية التحليلية نقـع فى تناقض منطقى اذا نحن أثبتنا الموضوع ونفينا المحمول ، كما اذا فرضنا مثلثا ونفينا أن تكون زواياه الثلاث مساوية قائمتين : لأن المحمول هنا متعلق بالموضوع ضرورة • لكن لا تناقض هنالك اذا ألغينا الموضوع والمحمول معا ، كأن نلغى المثلث مع زواياه الثلاث ، اذ لا يبقى حينئذ شيء يمكن أن يقع فيه تناقض • والأمر كذلك فى فـكرة الله أو الـكائن الـكامل : نكون متناقضين اذا أثبتنا وجود الله ونفينا صفـة من صفاته كالقدرة ، لأن هـذه الصفة متضمنة فى معنى الـكائن الـكامل • لكن لا تناقض ألبته اذا أنـكرنا وجود الله ذاته ، لأننـا نـكون قد حذفنـا الموضوع مع محمولاته كلها ، فليس هنالك شيء خارجه يكون فيه حينئذ تناقض، ما دامت ضرورة الموضوع لم يفترض فيهـا أن تـكون مسـتمدة من شيء خارجى ، كما أنه ليس ثمة شيء داخلى يمكن أن يقع فيه تناقض ، ما دمنا فى انكارنا للشيء ذاته قد أنكرنا فى الوقت نفسه جميع صفاته الملازمة له (١) •

ثانيـا ـ فاذا اعترض الديكارتيـون بأن معنى الـكائن الـكامل معـنى فريد ، يمتاز بأن الوجود فيه يمكن أن يستخلص من نفس المـاهية ، كان جواب كانط على الاعتراض : أن هذه القضية : « الله موجود (اما أن تكون تحليلية أو تأليفية • فاذا كانت قضية تحليلية ، كان من التناقض حقا أن تثبت الموضوع ونسلب المحمول • لكننا فى هذه الحالة ، أعنى باثباتنا وجود الشيء لا نضيف معنى جديدا الى فـكرتنا عن الشيء • واذن فواحدة من اثنتين : فاما أن يكون الفكر الذى هو فينا يلزم أن يكون هو الشيء نفسه (أى هو الوجود فى الذهن) ؛ واما أن نكون قد فرضنا وجودا ما داخلا فى مجال الامكان ؛ وكأن الوجود قد استخلص حينئذ من الامكان الداخلى ؛ وما ذلك الا « تحصيل حاصل » وتكرار عقيم •

التأليفية هو التجربة لا قانون عدم التناقض (راجع كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة ••• » ، ترجمة فرنسية بقلم « جبلان » ، باريس ١٩٣٠ ص ٢٠ ـ ٢٥) •

(١) كانط : « نقد العقل الخالص » ترجمة انجليزية بقلم « نورمان كمب سميث » ، لندن سنة ١٩٣٢ ص ٥٠٠ ـ ٥٠٧ •

ومحصل القول اننا لا نستطيع أن نستخلص من فكرة الله بالتحليل الا « فكرة » الوجود ، أى الوجود « الذهنى » لا الوجود « العينى » كما يقولون •

واذا كانت القضية تأليفية ـ وكل قضية وجودية هى تأليفية بالضرورة ـ فكيف ساغ لديكارت أن يزعم أن من التناقض فى القضية أن يسلب محمول الوجود عن الله ، مع أن هذه المزية لم تختص بها الا القضايا التحليلية ، التى من شأنها أن تقوم على مبدأ عدم التناقض ، فى حين أن القضية التى نحن بصددها تأليفية ! (١) •

ثالثا ـ الوجود ليس محمولا يمكن أن يضاف الى الماهية فيوسع مفهومها المنطقى • والوجود ليس «كمالا» من الكمالات ؛ وما الوجود الا نفس وضع الشىء أو اثباته خارج الذهن • وبم يكون الكائن كاملا ؟ بما يملك من صفات كالفهم والقوة والجمال وما اليها • ولكن الوجود ليس صفة من تلك الصفات : فمن حيث الكمال ليس الوجود شيئا ؛ واذا وجد كائن لا يملك من الكمالات الا الوجود ، استطعنا أن نقول ان ذلك الكائن خال من أى كمال ؛ وبعبارة أخرى ، الواقعى لا يحتوى على شىء أكثر مما فى الممكن المحض : « ومائة من التاليرات الموجودة (فى الواقع) لا تحوى شيئا أكثر مما تحويه مائة من التاليرات الممكنة » (٢) • وكذلك ليست فكرتى عن الله « موجودا » بأغنى ولا أوفر من فكرتى عنه غير موجود ، بل ان مضمون فكرتنا عن الله واحد سواء تصورناه موجودا أو غير موجود •

وخلاصة هذا النقد كله أن الدليل الأنطولوجى فى نظر « كانط » يتضمن خلطا بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود فى ذاته • واذن فهذا الدليل لا يصح الا عند فلسفة كالأفلاطونية توحد بين المرتبتين أو المستويين • قال «كانط» :

---

(١) كانط « نقد العقل الخالص » ، ترجمة فرنسية بقلم « ترامزايج » و « باكو » الطبعة الثانية • باريس سنة ١٩٠٩ ص ٤٩٣ ـ ٤٩٥ •

(٢) « التالير » عملة ألمانية قديمة قيمتها نحو ثلاثة « ماركات » •

« ان ذلك الدليل الأنطولوجى الديكارتى الذى امتدحه الناس كثيرا ، والذى يزعم أن يثبت ، بواسطة تصورات ، وجـود كائن متعال ، ليس الا مضيعة للوقت والجهد . ولن يصبح الانسان أوفر معرفة بمجرد معان ، كما أن التاجر لن يصبح أكثر مالا اذا خطر له أن يزيد فى ايراده ، فأضاف الى دفتر الحساب بضعة أصفار » (١) .

١٢ ـ ولقد ظن أن الضربة التى سددها « كانط » الى الفيلسوف الفرنسى ضربة قاضية . ولكن يبدو أن ديكارت قد نهض بعدها أقوى مما كان . فلقد تبين المفكرون أن المغالطة ليست فى دليل ديكارت ، وانما المغالطة فى النقد نفسه الذى وجهه «كانط» : لأن ذلك النقد قد غفل عن معنى الفكر الديكارتى . والحق أن نقد كانط يكون صحيحا اذا وجه الى أى دليل يراد به أن يستخلص «وجود» الله من «تصور» الله . ولكن ديكارت لم يكن يريد مطلقا أن « يثبت بتصورات » وجود الله ، وانما بين على العكس أننا لا نستطيع ، من الماهية الاسمية لشىء ما ، يعنى من « مجرد تصوره » ، أن نستخلص الا وجود ذلك الشىء « فى الذهن » لا « فى الأعيان » (٢) ، وهو فى هذا الموضع على أتم وفاق مع القديس « توما » . لكن ديكارت لا يبدأ من « التصور » ولا من « الاسم » بل من طبيعة الله الحقيقية الثابتة ، على نحو ما هى متضمنة فى فكرتنا عنه . فالله ليس تصورا من تصورات أذهاننا ، وليس معنى « صنعه الذهن وركبه » (٣) ، وانما هو فكره بأكمل معانى الفكرة ، يعنى حقيقة تراها النفس ، دون أن تصنعها ، وفكرة من شأنها أننا اذا نظرنا فى ماهية طبيعتها وجدناها تتضمن بالضرورة حقيقة موضوعها .

واذن فلا محل لتشبيه فكرة الله بتصور « تالير » من التاليرات كما زعم

---

(١) كانط : « نقد العقل الخالص » ، ترجمة فرنسية بقلم ترمزايج ص ٤٩٥ .

(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ـ ت ، م ٩ ص ٩١

(٣) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ـ ت ، م ٩ ص ٩٢

«كائنات» ، ولا وجه للقول بأنه لا فرق من حيث المعنى بين مائة من التاليرات الخيالية ومائة من التاليرات الحقيقية ! فذلك شيء لا يمس الصميم : ان مشكلة الله مشكلة فريدة ، والله هو الكائن الأوحد ، والكلام عنه كما يتكلم الناس عن الأشياء الممكنة هو « جهل بموضوع الكلام » كما يقول المناطقة (١) ، لأن خاصة الله أنه لا يستطاع الكلام عنه كغيره من الأشياء .

١٣ ــ ليس معنى هذا أن الدليل الأنطولوجي الديكارتي بمنجاة من كل نقد . ففضلا عن أن لنا الحق في أن نأخذ على ديكارت عرضه في صورة رياضية ، نجد الدليل يثير صعوبات جسيمة قد لا يكون من اليسير رفعها . يقول ديكارت : « ان مجرد كوني لا أستطيع أن أتصور الله الكامل الا موجودا ، يستلزم أن يكون الوجود غير منفصل عنه .. فيترتب على ذلك أنه موجود حقا » . نلاحظ أن المغالطة واقعة في الجملة الأخيرة ، فنقول له : لا . ليس بلازم أن يكون الكامل موجودا ، وانما الذى يلزم هو أن الوجود « المتصور في الذهن » غير منفصل عن الله باعتباره « متصورا في الذهن » فحسب .

فديكارت ، رغم الجهد الذى بذله لتجديد ذلك الدليل الأنسلمي ، لم يستطع أن يلغى المغالطة التي ينطوى عليها ذلك الدليل . فظاهر أن الدليل الأنطولوجي في ذهن ديكارت انما يقوم على « مبدأ الهوية » (٢) . وبمبدأ

---

(١) « ignoratio elenchi » وهي عبارة عن اثبات شيء غير المطلوب . وهو ناتج من الالتباس في طريقة وضع المسألة أو في طريقة صوغ الجواب (راجع : جوبلو « المعجم الفلسفي » الطبعة السادسة ، باريس سنة ١٩٢٧ ص ٢٧٨) .

(٢) مبدأ الهوية Principe d'identité مبدأ يعبر عن ضرورة منطقية تقضى بأن يكون كل معنى متصورا على أنه عين نفسه ، أى أن لايتغير حين يفكر فيه ومن حيث يفكر فيه . فلو فرض مثلا ، حين تقول : « محمد انسان » أن الموضوع (محمد) تغير أثناء تفكيرك في المحمول (انسان) ، فان ما نقوله عن الموضوع الأول قد لايصدق على الثاني . والأمر كذلك في المحمول ، اذا تغيرت فكرة ذلك المحمول حين تعلقها . ويرى المناطقة أن مبدأ الهوية هو القانون الأساسي للفكر ، وأن انكاره انكار للفكر نفسه .

الهوية نستطيع أن نستخلص من موضوع جميع المحمولات التي يشتمل عليها؛ ولكن ذلك المبدأ نفسه يتطلب أن تكون طبيعة تلك المحمولات من طبيعة الموضوع ، أي أن تكون المحمولات « حاصلة » ، « واقعية » إذا كان الموضوع واقعيا ، و « متصورة » « ذهنية » اذا كان الموضوع ذهنيا . فمثلا المثلث الواقعي له زوايا واقعية ؛ لكن لا معنى لأن ننسب زوايا واقعية الى مثلث متصور في الذهن . فاذا نظرنا الآن الى الدليل الأنطولوجي ، كما أورده ديكارت ، وجدنا أن الموضوع وهو الله انما هو متصور في الذهن فحسب ، اذ أننا بصدد الانتقال من الفكرة الى الوجود . واذن فهنالك تناقض ظاهر في القول بأن ذلك الموضوع « المتصور » يتضمن محمولا هو وجود «واقعي» فالوجود الذي تصل اليه من النتيجة في الدليل ليس اذن وجودا عينيا ، وانما هو وجود ذهني متصور . ونقول بالاجمال : ان الدليل الأنطولوجي يريد ، بتحليل فكرة الى عناصرها المقومة ، أن يصل الى شيء متميز عن تلك الفكرة خارج عنها . فالمغالطة لا تنكر ، ولكنها مغالطة دقيقة لطيفة .

١٤ ـ ولعل من الحق انصافا لديكارت أن نقول ان من الصعب علينا أن نتمثل اليوم دليل الفيلسوف على وجهه الصحيح : فاننا لم نعد نتصور الأفكار والمعاني على نحو ما كان يتصورها مفكرو القرن السابع عشر . فالفكرة عندنا اليوم هي مجرد حال من أحوال الوجدان الشخصي ، والطمع في الانتقال من مثل تلك الحالة الذاتية « subjectif » ، أي من « الوجود الذهني » ، الى « الوجود العيني » كما يقول الاسلاميون ، هو طمع قد لا يخلو من مجازفة . ولكن الديكارتيين كانوا يرون في الفكرة نوعا من الوجود ؛ وهم هنا يقتربون من الأفلاطونية . والفكرة عندهم مستقلة عن الوجدانات التي تضيئها ؛ فاذا كان « مالبرانش » مثلا يقول : « ان أفكاري تقاومني » (١) فبديهي أنه يعني هنا بالأفكار شيئا آخر غير ما هو

---

(١) ونص عبارته : « Mes idées me résistent »

ثمرة لتصوراته الشخصية . فلا شك اذن أن المسافة بين « فكرة » الموجود الكامل وبين « ذلك » الموجود الكامل نفسه كانت مسافة قصيرة ، ولقد كانت على كل حال أقصر عند ديكارت مما هي عندنا الآن .

وبهذا أيضا نرى ديكارت يندرج في السلك الفلسفي الأفلاطوني ، أي يسير من العقل الى الحس ، ومن الفكر الى المادة ، ومن المعنى الى الوجود .

الفصل الثالث

الله : صفاته وأفعاله

١ ـ الميتافيزيقا الديكارتية بعيدة كل البعد عن ميتافيزيقا أصحاب « وحدة الوجود » (١) : يرى ديكارت أن الله هو المبدأ الأول ، وهو الموجود بذاته ، وهو علة لذاته ، أى ليس لذاته علة الا ماهيته ؛ أما الأشياء الأخرى فانها اذا وجدت حقا فليست موجودة بذاتها ، بل هى محتاجة الى مبدأ والى علة لوجودها (٢) .

والاله عند ديكارت « خالق » ؛ « والخلق » لا يمكن أن يكون الا «متعاليا» على الطبيعة التى خلقها (٣) .

والمبدأ الأول لا يخضع لأى ضرورة ، وانما عرفه ديكارت بالحرية المطلقة . والعالم متميز عن الله ؛ فليس اذن تجليا ضروريا ، وانما هو «محدث»، حدث بارادة الله ؛ والخلق كله هبة من الهبات الالهية الحرة .

ويعرف ديكارت المبدأ الأول تعريفا حافلا : هو عنده الكائن الكامل اللامتناهى ، الواحد ، الأزلى ، الدائم ، المستقل بذاته ، المحيط علمه بالأشياء ، واسع القدرة ، ومصدر كل حقيقة وكل خير ، ومبدع الأشياء جميعا

---

(١) وحدة الوجود Panthéisme مذهب ميتافيزيقى ينحو الى عدم التفرقة بين الله والعالم ، ويرى أن جوهرهما واحد . ومذاهب وحدة الوجود نوعان : فبعضها يخلط بين الله والطبيعة ، وبعضها يجعل الطبيعة أو المادة صفة من صفات الله . فمذهب وحدة الوجود الاسكندرانى يرى أن العالم « يصدر » عن الله ، فهو « فيض » منه ، فى حين أن مذهب وحدة الوجود الاسبينوزى يرى أن العالم ليس الا مجموع الأحوال المختلفة المتعددة التى يتجلى الله عليها ، وهو جوهرها الواحد الذى لا يتعدد (جوبلو : « المعجم الفلسفى » ص ٢٦٦) .

(٢) « مبادىء الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٥١ .

(٣) لابورت : « مذهب ديكارت العقلى » باريس ١٩٤٥ ص ٤٧٢ .

والحائز لجميع الكمالات (١) • واذا كنا لا ندرك طبيعته ، فهو على كل حال الكائن الأوحد الذى يطلق عليه اسم « الله » • ومن هذه الوجوه يكون الله فى فلسفة ديكارت هو عين الله الذى يتحدث عنه الدين ، لا الذى سيتحدث عنه « اسبينوزا » من بعد •

٢ ـ لا بد اذن أن نسأل هل المبدأ الأول موجود فى ذاته وبذاته بضرورة داخلية ، أو بارادة حرة غير مفهومة ؟ وهل ماهية الله قد تحددت ضرورة بقانون « جوانى » ، كشأن المعانى الرياضية عندنا ، أو أنها على العكس نتيجة لحرية لامتناهية •

كان الأفلاطونيون من أهل القرون الوسطى وعصر النهضة الأوربية (الرينسانس) يذهبون الى أن ماهيات الأشياء لها مشاركة فى ماهية الله • وترتب على نظرتهم تلك أن الله هو خالق الموجودات ، فى حين أن الماهيات « قديمة » غير مخلوقة ، لأن لها مشاركة فى ماهية الله الأبدية •

لكن ديكارت يذهب فى نظريته الى أبعد مما ذهب الأفلاطونيون ، فيقول بأن ماهيات الأشياء هى أيضا كالموجودات « مجعولة » خلقها الله : فأصول المنطق وأصول الأخلاق تستمد اذن حقائقها وقيمتها من الله • ويكتب ديكارت بهذا الصدد الى الأب « مرسن » : أن الحقائق الميتافيزيقية التى يسمونها أبدية قد أبدعها الله ، فهى راجعة اليه متوقفة على ارادته كسائر مخلوقاته • ومن قال بأن هذه الحقائق الأبدية مستقلة عنه فقد تكلم عن الله كما يتكلم عن « جوبتر » أو عن « ساتورن » وجعل الله خاضعا لـ « استكس » وللمقادير (٢) • فلا تخش أن تعلن وأن تؤكد

---

(١) « التأملات » : التأملات الثالث والرابع ، « المقال فى المنهج » : القسم الرابع ، « المبادىء » : الباب الأول ، مادة ٢٢ •

(٢) فى الأساطير القديمة يطلقون اسم « جوبتر » على رب الآلهة وابن « ساتورن » • « وساتورن » هو ابن « أورانوس » وأبو « جوبتر » و « نبتون » ••• أما « استكس » فاسم لنهر فى جهنم •

للملأ أن الله هو الذى أنشأ تلك النواميس فى الطبيعة ، كما يسن الملك القوانين فى مملكته (١) • واذن فالله حر ، وهو مستقل تمام الاستقلال عن كل ما يحد من حريته • ويحاول بعض المفكرين عبثا أن يفرقوا فى هذا الصدد بين « الموجودات » وبين « الماهيات » أو « الحقائق الأبدية » رياضية كانت أو أخلاقية • ولكن كيف يصح ذلك مع أن « الله خالق كل شىء ؟ أليست الحقائق الرياضية والماهيات أشياء من بين الأشياء ؟ اذن فينبغى أن يكون الله خالقها وعلة فاعلة لها » (٢) •

٣ ـ ولكن المسألة أخطر مما تبدو : فاذا كانت « الحقائق الأبدية » معتمدة على ارادة الله ، لم تكن ضرورتها وثباتها الا أمورا ظاهرية ، وكانت تلك الحقائق فى صميم الأمر ممكنة « حادثة » ، وأصبحت علومنا كلها أشياء وهمية متغيرة • أفمعنى هذا أن ديكارت قد ضحى بالعلم البشرى من أجل الارادة الالهية ؟

كلا • فان « الحقائق التى هى ضرورية عند العقول البشرية والتى نسميها لذلك أبدية ، ليست ضرورية عند الله ؛ ضرورتها ليست موجودة فيها الا لأن الله أراد أن تكون فيها : وما دام الله أراد أن يكون مجموع زوايا المثلث الثلاث مساويا قائمتين ، فذلك صحيح الآن ، ولن يكون الأمر على خلاف ذلك » (٣) • فتلك الحقائق ، وان يكن الله قد وضعها حرا مختارا ، ثابتة لا تتبدل : لأن ارادة الله ثابتة لا تتبدل •

ويصرح ديكارت فى « الردود على الاعتراضات الخامسة » (١٦٤١) بأن تلك الحقائق الأبدية ضرورية ثابتة من جهة ، ومجعولة مخلوقة من جهة

---

(١) رسالة الى الأب مرسن بتاريخ ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ « مؤلفات ديكارت » (طبع أ ـ ت ، م ١ ص ١٣٥) •
(٢) « الردود على الاعتراضات السادسة » . (« مؤلفات ديكارت » طبع أ ـ ت م ١ ص ١٥١ ـ ١٥٢) •
(٣) « الردود على الاعتراضات السادسة » رقم ٦ •

أخرى • ولعل هذا هو الذى أثار شبهات الأب « مرسن » حين تساءل كيف أمكن للحقائق الرياضــية والميتافيزيقية أن تكون ضرورية أبدية ، دون أن تكون مستقلة عن الله ؟ ويلاحظ « مرسن » على ديكارت أنه بفكرته فى ضرورة الحقائق الأبدية قد قضى على حرية الله ، فى حين أن تلك الحرية يجب أن تكون على الأقل « حرية استواء الطرفين » أى حرية يستوى فيها طرفا الفعل وعدم الفعل (١) •

فيجيب ديكارت على ذلك بأننـا ليس لنـا الحق فى أن نستنتج من أن بعض الحقائق تبـدو لنا ضرورية أنها قد فرضت على الله : فان « كون الله أراد أن تـكون بعض الحقائق ضرورية ليس معناه أنه أرادها ضرورة : لأن هنالك فرقا بين أن يريدها على أن تكون ضرورية وبين أن يريد ذلك ضرورة ، أو أن يكون مضطرا فى ارادته » (٢) •

الله خالق تلك الحقائق ، وقد أرادها على أن تـكون ضرورية ثابتـة : فالضرورة اذن لا تسبق الفعل الخالق ، ولا يصح نقل الضرورة من الأشياء الى الله ؟ ومهما يكن الأمر فليس يجب على الله شيء •

٤ ــ قـدم أصحاب « الاعتراضـات السادسة » على هـذا الحل بعض الشبهات من نحو ما سبق أن أورده كثيرون ن الفلاسفة وعلمـاء الدين فى القرون الوسطى • قالوا : مهما يكن من أمر الحرية الالهية عند ديكارت ، فمن السائغ افتراض احدى ضرورتين أوليين : يسوغ لنا أن نفترض أنه كان من الضرورى ، اما أن يخلق الله هـذا العالم المعين لا غيره ؟ واما أن يفعل أحسن الأشياء •

لـكن يسقط هـذا الافتراض اذا عرفنا أنه لا حسن ولا قبـح ، لا حق

---

(١) كان « المدرسيون » والديكارتيون يطلقون لفظ «حرية استواء الطرفين» Liberté d'indifférence على تساوى الامكان فى الفعل وعدم والفعل •

(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ــ ت ، م ٤ ص ١١٨ ــ ١١٩

ولا باطل ، ولا خير ولا شر الا ما اقتضته ارادة الخالق ، وأنه لا يدخل في تدبير الله اعتبار من الاعتبارات : « فليس من نظام ولا قانون ولا باعث من بواعث الخير أو الحق الا وهو خاضع لله » (١) . والذي يحكم به صريح البداهة هو أنه لو كان يسبق تدبير الله داع من دواعي الحق أو الحسن ، لما كان لله تمام الحرية والاختيار في خلق ما خلق ، فلا بد اذن أن يكون الله علة فاعلة للحسن والحق (٢) .

٥ – من المبادىء المقررة عند الفلاسفة واللاهوتيين في القرون الوسطى أن الله قادر على فعل كل ممكن : فكأنهم بهذا يستبعدون على قدرة الله أن تأتي المستحيل .

لكن ديكارت يرى أن الممكنات هي « الأشياء التي شاء الله أن تكون ممكنة حقا » . وهو يعلن في رسالة الى الأب « ميلان » كتبها سنة ١٦٢٤ : أن الله لا يجب عليه شيء ، ولا مستحيل عند الله (٣) ، بل ولا شيء عنده بمتناقض . صحيح أن عدم التناقض هو عند الانسان علامة الامكان . ولكن لم كان الشيء الذي يتضمن تناقضا مستحيلا في نظرنا ؟ ذلك لأننا لا نستطيع بما لنا من ملكة التصور المحدود أن نجمع المتناقضات في تصورنا . ولكن بأي حق ننسب الى الله عجزنا نحن (٤) ؟ وقد رأينا أن « قدرة الله لا يحدها حد » ؟

واذن فالله قادر على أن يحدث المتناقضات (٥) . وينبغي علينا اذن أن نؤكد في غير وجل أن الله حر في أن يبطل أن تكون زوايا المثلث الثلاث

(١) « ردود على الاعتراضات السادسة » : فقرة ٨ .

(٢) لا بأس من الموازنة بين نظرية ديكارت هذه وبين بعض نظريات الاسلاميين في مبحث الحسن الشرعي والعقلي (انظر : « المواقف » للايجي و « رسالة التوحيد » لمحمد عبده) .

(٣) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ – ت ، م ٤ ص ١١٨ .

(٤) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ – ت ، م ٥ ص ٢٢٣ – ٢٢٤ .

(٥) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ – ت ، م ٥ ص ٢٧٢ .

مساوية قائمتين ، أو أن يكون مجموع ٤ و ٤ مساويا ٨ ، كما أنه حر فى أن يجعل جبالا من غير أودية ، بل ان الله كان قادرا على أن يأمر الناس أن يبغضوه وأن يثيبهم على ذلك البغض خيرا ... الى غير ذلك مما قد يخطر ببالنا من المتناقضات . وعلينا أن نسلم بذلك وان كنا لا نفهمه أو لا نتصوره ، وعلينا أن نوقن بأ ن الله كان بمقدوره أن يحققها جميعا كما كان بمقدوره أن لا يخلق العالم » (١) .

لكن ديكارت يسلم ببعض الاستثناءات لتلك القاعدة : فان هناك من المستحيلات ما لا يمكن تحققه أصلا ويستحيل على الله أن يريده : مثال ذلك أن يسلب الله عن نفسه الوجود ، أو أن يجعل المخلوقات مستقلة عنه . وسبب تلك الاستحالة أن الله هو « واجب الوجود » أو الموجود ضرورة ، فلا ينتزع عن نفسه الوجود؛ ثم هو لا يجعل الخلائق مستقلة عنه، لأن هذا معناه الحد من قدرته الخالقة (٢) ؛ وفى المثالين معناه أن الموجود اللامتناهى ينكر ذاته .

٦ ــ والخلاصة أن الحقائق الأبدية خلقها الله بمحض حريته ومشيئته ، وقد كان قادرا على تبديلها ، كما كان قادرا على خلق العالم على أى صورة أخرى . ويجب أن لا نفصل الفعل الذى به أنشأ الله الحقائق الأبدية ، عن الفعل الذى به أراد تلك الحقائق وأحاط بها : اذ الارادة ، والاحاطة ، والخلق ، كلها شىء واحد فى الله ؛ ولا شىء منها بمتقدم على الآخر لا فى الزمان ولا فى الماهية .

ولقد ناصر ديكارت هذه النظرية فى رسائله ، مدى حياته الفلسفية كلها (من سنة ١٦٣٠ الى سنة ١٦٤٧) ، دون أن يرجع عن شىء منها (٣) .

(١) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ــ ت ، م ١ ص ١٥٢ .
(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ــ ت ، م ٤ ص ٣٣٢ .
(٣) بوترو : « الحقائق الأبدية عند ديكارت » : (رسالة دكتوراه باللاتينية)، ترجمة فرنسية بقلم « كانجيلهم » ، باريس سنة ١٩٢٨ ص ٤٩ ــ ٥٤ .

ولا شك أن النظرية قد حظيت لدى الفيلسوف بمنزلة رفيعة • ولقد امتدح « سكرتان » ديكارت لأنه استطاع أن يستخلص تلك الفكرة العالية عن الله من فلسفة القرون الوسطى التى توجه أكبر عنايتها الى النظر فى طبيعة الله • وقال « سكرتان » أيضا ان ديكارت قد سما بتلك النظرية عن نظرة وحدة الوجود التى انحدر اليها تلاميذه ، فحرص على أن يثبت حرية الله وتنزهه عن مشابهة الخلق وبعده عن الخضوع لأى اعتبارات بشرية (١) •

٧ ــ رأينا أن هنالك اعتراضات على نظرية ديكارت فى الحقائق الأبدية • قيل : اذا كانت الحقائق الأبدية خاضعة لارادة الله يبطلها اذا شاء ، فما ثقتنا فى قيمة الحقائق المخلوقة ؟

وجواب ديكارت على ذلك : « يقولون اذا كان الله قد أنشأ هذه الحقائق ، فهو قادر على تبديلها كما يبدل الملك قوانينه • فينبغى أن يجاب على ذلك بنعم ، اذا كانت ارادة الله متغيرة • ولكننى أفهم تلك الحقائق على أنها أبدية لا تتغير ، وكذلك رأيى فى الله » (٢) ومعنى هذا أن الله ، الذى هو الموجود الكامل ، فضلا عن كونه حرا ، هو باق لا يتغير : فما وضعه مختارا فقد لزم أن يضعه بصفة حاسمة (٣) ، ولن تجد لسنة الله تبديلا •

لكن الالتجاء الى « ثبات الله » لا يكفى فى حل المعضلة : فان كثيرين يقولون : الله قادر على أن يريد ، بارادة قديمة ، أن تحدث تغييرات خارجة عنه • ويتقبل ديكارت نفسه هذه الفكرة ملاحظا بأن فى الخلق تغييرات بديهية تحدث « دون أى تغيير من جانب الخالق » (٤) •

---

(١) سكرتان : « فلسفة الحرية » الطبعة الأولى ، باريس سنة ١٨٤٥ ، م ١ الدرس الرابع) •
(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ــ ت ، م ١ ص ١٤٥ ــ ١٤٦ •
(٣) « مبادىء الفلسفة » : الباب الثانى ، مادة ٣٦ •
(٤) « مبادىء الفلسفة » : الباب الثانى ، مادة ٣٦ •

٨ ــ ولعل فى النظرية الديكارتية المشهورة عن « صدق الله » « Véracité divine » ردا على الاعتراض السابق :

الذهن البشرى عند ديكارت معلق كله على الله ؛ والله صادق ، لا يكذب ولا يخدع : لأن المخادعة والكذب نقص ؛ والله كامل : « وقد تبدو المهارة أو المقدرة على المخادعة علامة من علامات الذكاء بين الناس • لكن ارادة المخادعة لا تصدر قط الا عن خبث أو عن خوف أو عن ضعف ، فلا يصح نسبتها الى الله بحال » (١) :

فان قيل : بما أن الله خلق ماهيات الأشياء مختارا ، فقد كان يمكنه أن يجعل الكذب غير ناشىء من الخبث أو من الضعف ، كما كان يمكنه أن يجعل مجموع ٤ و ٤ لا يساوى ٨ الخ ! ! • ويصح أن تقام اعتراضات أخرى من هذا القبيل •

لكن جواب ديكارت على جميع هذه الاعتراضات هو الرجوع الى تصورنا لوحدة الله : « نتصور فى الله عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة تشمل جميع صفاته الأخرى ، وتحيط بها » (٢) • وهذه الوحدة لا مثيل لها فى البشر ، لكننا مضطرون ، بسبب ضعف ادراكنا وبسبب حال معرفتنا القياسية ، الى أن نتكلم عن حكمته وعدله ورحمته وعلمه وقدرته «معتبرين هذه الصفات فيه مجزأة وكأنها متميزة بعضها عن بعض » (٣) • ولكن يجب أن نذكر أنها ليست كذلك : « ليست الصفات زائدة عن الذات » ، كما كان يقول بعض الاسلاميين ، بل هى ملائمة متطابقة متحدة على وجه لا يستطاع بيانه (٤) ؛ والادراك والارادة كلها فى الله شىء واحد (٥) •

---

(١) « مبادىء الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٢٩ ، قارن « التأملات » : التأمل الرابع (أنظر ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة) •

(٢) « الردود على الاعتراضات الثانية » •

(٣) « الردود على الاعتراضات الثانية » •

(٤) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ــ ت ، م ١ ص ١٥٤ •

(٥) مبادىء الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٢٣ ، « مؤلفات ديكارت » (طبع أ ــ ت ، م ١ ص ١٥٣) •

٩ ــ ولما كان يمتنع على الله أن يكذب أو أن يضلل ، فالأفكار الواضحة المتميزة تستحق أن نصدق عليها وأن نمنحها رضاءنا . واذا لم يكن لدينا ضمان من صدق الخالق مبدع الأشياء ومبدع أذهاننا لم نستطع أن نعلم علم اليقين أن هنالك عالما ماديا ، ولا أن هنالك خارج فكرنا أشياء تتفق وأفكارنا، بل ولا أن تلك الأفكار تعطينا المعقول الصحيح ، وأنها لا تخدعنا حتى فيما نتصوره بأوضح ما يكون .

« فصدق الله » هو العماد الوحيد لكل حقيقة ؛ والله هو الأساس لما في براهيننا واستدلالاتنا من بداهة ويقين . واذا كان ديكارت قد قال عبارته المشهورة التي لا تخلو من مفارقات : « الكافر لا يستطيع أن يكون من أصحاب الهندسة » ، فمعنى ذلك أن صاحب الهندسة اذا لم يكن مؤمنا بالله لم يستطع أن يقيم الدليل على أي قضية ؛ ولو أقام الدليل عليها لم يستطع أن يعتقد بصحتها لأنه لا يملك ذلك الضمان ، ضمان اليقين بصحة استدلالاته الهندسية، ما دام لا يؤمن بالله مصدر الحقيقة والصدق . وكذلك « من جهل الله لم يكن على يقين من شيء » (١) : لأن أوثق ما وصل اليه من نتائج يصح دائما أن يكون عرضة للشك ، ويظل خاضعا لسلطان « الشيطان الماكر » .

وذلك أن الشك المسرف الذي رحب به ديكارت أولا أيما ترحيب قد بين لنا في ذلك « الشيطان الماكر » كائنا عظيم القدرة يستطيع أن يزج بالخطأ حتى في ثنايا فكرنا الواضح المتميز . لكن ديكارت أراد التخلص من ذلك الافتراض فلجأ الى اثبات وجود الله ، واثبات صدقه ؛ وجاءت الأدلة على وجود الله فقوضت كل ما أوتي الشك من قوة : فاننا ما نكاد نعرف ذلك الكائن الكامل حتى تتبين أن « الشيطان الماكر » كان وهما لا حقيقة له : فان كائنا ما اذا كان كاملا حقا ، وكان عظيم القدرة ، لم يكن بد من أن يحوز في الوقت نفسه جميع الكمالات الأخرى من الجود والخيرية والصدق ، واستحال عليه بذلك أن يكون خبيثا أو خداعا مخاتلا .

(١) « مبادىء الفلسفة » الباب الأول ، مادة ١٣ (ترجمتنا العربية) .

فمن عرف أن الله موجود ، وأنه صادق غير مخادع ، انحلت عنه عقدة « الشيطان الماكر » ، وانهزم أمامه كل اغراء ، ومن ذلك الحين لم تعد النتائج التى قام الدليل عليها أمورا مشكوكا فيها عنده . واذن فالكافر لا يملك علما ، وانما المؤمن بالله هو الذى « يعلم » وعلمه حق مكفول الصدق (١) .

١٠ – وبعد هذا نستطيع فيما يظهر أن نحل جميع الاشكالات : فقد جعل الله ماهية المخادعة شرا ؛ ونحن نعلم ذلك، اذ نرى بوضوح وتميز أن المخادعة أمر قبيح . واذن فالله لا يمكن أن يتصرف معنا تصرف المخادعين ، أى يستحيل أن يقضى بأنه ابتداء من زمان معين تنقلب المعايير وتنسخ القوانين ، فتصبح المخادعة أمرا حسنا . ويستحيل ذلك ، لأن الله ليس مقيدا بماهية المخادعة ، ولا بأى ماهية مخلوقة ، بل بماهيته هو التى لا تختلف فى الحقيقة عن فعله ، والتى لو سلكت طريقين لناقضت نفسها وأنكرت وجودها (٢) .

١١ – والخلاصة أن الذى يضمن أن العلم يكشف لنا حقائق أبدية ثابتة ، انما هو بساطة الله وثباته . و « ثبات الله » هو أيضا ضمان لثبات قوانين الطبيعة . ولكن وجود العالم ممكن ، والقوانين التى تحكم الظاهر ممكنة كذلك . ويخطىء من ينسب الى العلة الكبرى ضرورة بحتة ، وكذا يخطىء من ينسب اليها « حرية استواء الطرفين » أو « عدم الاكتراث » لا أكثر . ولعل الأولى أن ينسب الى الله الضرورة وحرية استواء الطرفين فى وقت واحد وبلا تجزؤ . ولم يتردد ديكارت فى التصريح بأن هذا الانطباق بين الضرورة وحرية الاستواء انطباق لا نفهمه مطلقا ، بل لا نتصوره (٣) . لكنه بادر فقال : « يجب أن لا نشط فى جرأتنا فنذهب الى أن نخضع لعقولنا طبيعة الله وأفعاله » (٤) .

---

(١) ماريتان : « مصلحون ثلاثة : لوثر وديكارت وروسو » . باريس سنة ١٩٢٥ ص ٢٩٤ (تعليقات) .

(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ت ، م ٥ ص ٥٩ ، ١٦٥ .

(٣) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ – ت ، م ٥ ص ١٥٤ .

(٤) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ – ت ، م ٥ ص ١٦٦ .

١٢ ـ وتدل هذه التصريحات على أن ديكارت لا يريد أن يجعل في صميم الأشياء ضرورة شبيهة بالضرورة التى ذهب اليها « اسبينوزا » من بعد ، أى لا يريد ضرورة من نوع الضرورات المنطقية أو الرياضية التى تستطيع العقول البشرية أن تدركها ، وانما الذى يريده هو أن الضرورة التى ندركها ، ضرورة الحقائق الأبدية، رياضية أو غير رياضية ، ناشئة عن ضرورة لانفهمها، أو بعبارة أخرى أن مصدرها مبدأ ليس فى الحقيقة حرية ولا ضرورة بحتة (١) .

واذن فنحن أول ما فكرنا فى حرية الله عند ديكارت انتهينا الى النظرية التقليدية التى تذهب الى أن الله مضطر فيما يتعلق بطبيعته ، وحر فيما يتعلق بأفعاله . ولكننا اذا روينا فكرنا وتأملنا الأمر أكثر من هذا وجدنا أنه لكى نستطيع تمثل أفعال الله حق التمثل يجب أن نضيف الضرورة الى الحرية وأن نجمع بينهما على نحو ما . ولعل الأولى ، تفاديا للخلط فى مدلولات لفظى الحرية والضرورة ، أن نقتصر فى الكلام على الله بقولنا : « انه الموجود » بلا كيف ، وليس كمثله شىء (٢) .

١٣ ـ عرفنا كيف أن الله فى نظر ديكارت هو خالق الحقيقة وصانعها بمشيئته ، وكيف انساق الفيلسوف الى اعتبار «الصدق» من أهم صفات الله . ومن اليسير أن نلاحظ أن نظرية « الصدق الالهى » فى ميتافيزيقا ديكارت تقابل نظرية البسيكولوجية فى « الحكم » : ذلك أننا اذا كنا نحن البشر نستطيع بحريتنا أن نربط أفكارنا بعضها ببعض ، فندخل فيها الصواب تارة والخطأ تارة أخرى ، تبعا لتفاوت تعبيرنا عن شعور البداهة الذى نحس به فى

---

(١) لابورت : « الحرية عند ديكارت » : بحث فى « مجلة المتافيزيقا والأخلاق » . سنة ١٩٣٧ ص ١١٧ ، وأيضا : لابورت : « دراسات فى تاريخ الفلسفة الفرنسية فى القرن ١٧ » باريس ١٩٥١ ص ٥٠ .

(٢) أو كما يقول بعض المتكلمين الاسلاميين : « وكل ما خطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك » .

نفوسنا ؟ واذا كنا نستطيع أيضا ، بالمنهج ، أن نساهم الى حد ما فى صنع الحقيقة ، فان الله اذ كان يريد الحقيقة أبدا ، كان صانعها على الاطلاق : حتى ليصح أن نقول فيه انه هو الحق و « الصدق المطلق » .

واذ وصل ديكارت الى هذا الموضع من نظريته خيل اليه أنه أصبح مالكا لسند عال من أسناد اليقين لم يكن له من قبل : ذلك أن « البداهة » التى تقوم أول الأمر ليست الا علامة ليقين انسانى ، يقين بالقياس الينا معشر الناس ، وهى بعبارة أخرى معيار للاعتقاد النفسى الراجع الى الوجدان الانسانى ؟ فلنا دائما أن نتساءل عما اذا كان ذلك الاعتقاد وكانت تلك البداهة تنطبقان على الأشياء كما هى فى الواقع لا كما تبدو لنا فى الظاهر . من أجل ذلك ذهب ديكارت الى أن ما يدعونا الى الاعتقاد بأن فكرنا مطابق للأشياء ، وأن البداهة النفسية الوجدانية يقابلها شىء موجود فى الواقع ، هو فكرتنا عن الله ، ذلك المبدأ المطلق الذى هو خالق لقوانين الفكر وقوانين الوجود معا ؟ ولما كان المبدأ المطلق يريد الحقيقة أبدا فهو صادق أبدا .

واذا كان الله خالق الحقيقة فهو عماد العلم ؟ وهو الضامن لقيمة قواعدنا المنطقية ، وبعبارة أخرى هو الضامن لصحة المنهج ؟ بل ان صحة العلم الرياضى نفسه معتمدة على الله . ونستطيع بالاجمال أن نقول ان «يقين كل علم وصحته يرجعان الى معرفة الله الحق دون سواها : بحيث اننى ما لم أعرف الله لا أعرف شيئا آخر معرفة كاملة » (١) .

ومن أجل هذا صح لنا أيضا أن نلاحظ أننا سرنا ظاهرا من معرفة النفس الى معرفة الله ، ومن نقصنا الى الكمال . لكن السبيل الثانية متقدمة على الأولى فى حقيقة الأمر : لأن كمال الله اللامتناهى متقدم فى ترتيب الوجود على نقصنا ، ولأن ذلك الكمال وحده يفسر ، بالخلق ، انيتنا وكياننا ووجودنا المستمر .

---

(١) « التأملات » : التأمل الخامس ، (طبع أ ـ ت ، م ٧ ص ٧١ ، م ٩ ص ٥٦ ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ١٩٦٩ ص ٢١٨) .

١٤ ـ وبهذا يتم الاشكال المشهور فى تاريخ الفلسفة الغربية باسم « الدور الديكارتى » (١) :

ويلخص فى أن ديكارت يصرح بأن كل ما يتصور بوضوح وتميز حق ، ثم يذهب من هذا المبدأ فيقيم الدليل على وجود الله ، وبعد أن يتم له ذلك الدليل ، يصرح بأن ما يتصوره بوضوح وتميز انما يكون حقا ، لأن الله موجود • فكأن ديكارت يثبت وجود الله وصدقه ، استنادا على أن لدينا عنه فكرة واضحة متميزة • ثم هو يقول بعد ذلك بأن فكرة الله ليست واضحة ولا متميزة (واذن ليست يقينية) الا لأننا نعرف من قبل أن الله موجود وصادق وأنه ليس مخادعا مضللا • ويبدو أن فى هذا دورا : فقد استخدم سلطان البداهة لاثبات الله ؛ ثم استخدم الله لاثبات سلطان البداهة •

وقد وجه هذا الاتهام الى ديكارت من معارضيه ، وأجاب الفيلسوف عليه غير أن المسألة ما فتئت مثار نزاع بين الباحثين • ويقول أصحاب «الاعتراضات الثانية » موجهين الكلام الى ديكارت بصدد هذا الدور : « بما أنك لست بعد مؤقنا من وجود الله ، وأنك مع ذلك تقول انك لن تكون موقنا من شىء ألبتة ، أو أنك لا تستطيع أن تعرف شيئا بوضوح وتميز ، ما لم تعرف أولا بيقين ووضوح أن الله موجود ، فيترتب على ذلك أنك لا تعرف بعد أنك شىء يفكر ، لأن تلك المعرفة عندك معتمدة على المعرفة الواضحة بوجود اله ، وتلك المعرفة لم تثبتها بعد فى المواضع التى تستخلص فيها أنك تعرف بوضوح ما أنت وماهيتك » • ويتكلم « أرنو » بمثل هذا فيقول : ان حقيقة الأفكار الواضحة المتميزة التى عليها يقوم وجود الله هى نفسها بحاجة الى اثبات • ولكن « جسندى » يعبر عن هذا الدور بأوضح من غيره فيقول لديكارت : « أنك تذهب الى أن الفكرة الواضحة المتميزة حقيقية ، لأن الله موجود ، ولأنه خالق

(١) الدور هو توقف الشىء على ما يتوقف عليه ، وبعبارة أخرى أن نثبت قضية ما ، معتمدين على قضية ثانية ، ثم نعود فنثبت هذه الثانية معتمدين على الأولى •

تلك الفكرة ولأنه ليس خداعا • ولكنك تقول من جهة أخرى ان الله موجود، لأنه خالق وصادق ، ولأن لديك عنه فكرة واضحة : فالدور ظاهر لا يخفى على أحد » •

١٥ ـ فيجيب ديكارت على ذلك الاشكال بالتفرقة بين نوعين من اليقين : يقين الأصول والبديهيات التي تعرف بنظرة بسيطة ، ولا قبل لنا بالشك فيها ؛ ويقين العلم الذي هو عبارة عن نتائج معتمدة على الاستدلالات ومقدمات لاتخلو من طول وتعقيد ، وتدخل الذاكرة فيها ؛ وباستطاعتنا أن ندرك في تلك الاستدلالات بالتعاقب كل واحدة من القضايا التي تؤلفها ، وأن ندرك صلتها بالقضية السابقة ؛ فاذا وصلنا الى النتيجة « تذكرنا » جيدا أننا رأينا القضايا الأولى ببداهة ولكننا لا « نراها » الآن بالفعل ؛ فنحن هنا محتاجون الى الضمان الالهي ، ولسنا محتاجين اليه في الأصول والبديهيات (١)• واذن فديكارت يرد على من اتهموه بالوقوع في الدور بأن المعرفة الحدسية البديهية ليست بحاجة الى أن تكون مضمونة من الصدق الالهي ، وانما المعرفة الاستنباطية وحدها بحاجة الى ذلك الضمان •

١٦ ـ وهذا الرد نفسه باعث على الحيرة • وهو يضطر ديكارت الى أن يواجه اشكالات ثلاثة : أولا ، اذا كان دليل وجود الله ، كما يبدو لنا ، استدلالا عقليا طويلا معقدا ، فالدور باق لم يرتفع • والثاني ، أن ديكارت قد بسط رحاب الشك فيما يظهر الى أبعد مما يفيده رده هذا : فاننا رأينا أنه اذ قال ان باستطاعتنا أن نشك في نتائج أبسط العمليات الرياضية ، كعد أضلاع مربع ، لم يكن شكه في الحقيقة مقصورا على نتائج الاستدلالات • والثالث ، نلاحظ أنه ، حتى لو رفعت هاتان الصعوبتان يتبقى أمر آخر : وهو أنه ليس من المعقول أن يكون ديكارت قد أراد ، كما زعم البعض أحيانا ، أن يكون الله ضامنا لصدق الذاكرة : لأنه لاشيء يمنع الذاكرة من التعرض للنسيان

(١) يلخص ديكارت تلك النظرية بدقة تامة في كتاب « مبادىء الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ١٣ (انظر ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ٩٩).

ومن حملنا على الظن بأننا رأينا ببداهة وليس فى الحقيقة كذلك . والواقع أن صدق الذاكرة لا يرجع الا الى الانتباه ، وهو ضمان انسانى لا الهى .

أما اذا اكتسب وجود الله صفة اليقين الذى للبديهيات (كما فى الدليل الأنطولوجى حيث وجود الله مشتق من نفس فكرته) فقد سقط الاشكال الأول وزال الدور .

ولكن الاشكال الثانى يبقى ما دام « الشك المسرف » يبدو وقد امتد حتى تناول البديهيات نفسها . وهنا ينبغى أن نشير الى تفرقة أوضحها ديكارت فى رده على « رجيوس » : اعترض رجيوس على الفيلسوف بأن الضمان الالهى ليس ضروريا للبديهيات الواضحة بذاتها . فأجاب ديكارت : « أسلم بما تقول مادامت تلك البديهيات مفهومة بوضوح » (١) . ومعنى هذا أنه ليس يمكن أن نشك فى حقيقة ما فى اللحظات التى نراها فيها ببداهة ، ولكنا ما دمنا لا نعرف طبيعة الله ، فلا نستطيع أن نستنتج أن القضية ذاتها ، ولو كانت بديهية ، تبدو لنا بنفس بداهتها . فالذى ضمنه لنا كرم الله وثباته انما هو بقاء البداهة واستمرارها خلال الزمان . وحينئذ يكفى ، على شرط أن تبقى ذاكراتنا صادقة ، أن نتذكر أننا رأينا قضية ببداهة لكى نكن موقنين من صدقها ؟ فاليقين يأتى اذن من رؤية آنية برهية لا منقسمة . والبرهات المتعاقبة منفصلة مستقلة فى ذاتها بعضها عن بعض استقلالا يمنعنا من أن نستخلص من حال الحقيقة بالنسبة الينا فى برهة ما ، حالها فى البرهة التالية ، اذا لم يكن لدينا فى ثبات الله ما يصل بين تلك البرهات المشتتة (٢) .

١٧ ـ ولعلنا اذا روينا الفكر فى هذا « الدور الديكارتى » أن نلتمس للفيلسوف بعض المعاذير ، اذ نجد أن نظرية « الصدق الالهى » هذه نقض لافتراض « الشيطان الماكر » ، ما دام ذلك الافتراض هو السبب الأكبر الذى دعا الفيلسوف الى أن يشك فيما قد يبدو أوضح الحقائق وأكثرها

---

(١) « رسالة الى رجيوس » بتاريخ ٢٢ مايو سنة ١٩٤٠ .
(٢) راجع : أميل برهييه : « تاريخ الفلسفة » ، م ٣ ص ٨٢ .

تميزا • فاذا أراد الفيلسوف أن يضع حدا لذلك « الشك المسرف » أو الميتافيزيقى ، فقد وجب أن يكون الفكر فى صميم الأشياء وتحت الأمور الحسية نفسها ، ووجب أن يكون بمقدور الفكر الانسانى أن يرتفع الى فكر قدير متعال ، وأن يجد فى ذلك القدير المتعالى تفسيرا للعالم • وبعبارة أخرى أن الوضوح والتميز ، مع أنهما آية اليقين ، محتاجان الى سند من الصدق الالهى • والحقائق الرياضية نفسها ليس فى وضوحها وتميزها ضمان « كاف » • ولن يكون لها قيمة الا اذا كان الله صادقا غير مخادع : وظاهر أن فى تلك العملية ضربا من الدور •

ولكن كل معرفة حقيقية لا تخلو من بعض الوجوه من دور ، ويشبه أن يكون الدور موجودا فى الطبيعة وفى الأشياء نفسها : ألسنا نرى العصفور قبل أن يجرب جناحيه يقذف بنفسه خارج العش ؟ وكل كائن حى يقوم بشيء من « المصادرة على المطلوب » حين يستخدم أعضاء جسمه بلا تردد ، وان كان يجهل بعد اذا كانت تلك الأعضاء قد جعلت لبقائه أو لهلاكه • ولا يكاد العلماء فى بحوثهم ينجون من تلك المصادرة ؟ والحق أننا مهما نفعل فبداية العلم ليست علمية ، وانما هى « مسلمات » من غير برهان ، والعلم الذى يفسر كل شيء لا يستطيع أن يفسر البدايات التى هى عنده كالمسلمات ؟ وينبغى قبل الشروع فى العلم ، أن يؤمن الباحث بامكان العلم ، وذلك الايمان عبارة عن الاعتقاد بأن البداهة صادقة لا كاذبة ، وأن ملكاتنا آلات للمعرفة لا للأوهام •

وأكثر من هذا : ما عسى أن يكون الاعتقاد بأن الذهن مجعول للحقيقة الا تسليما بوجود غائية فى العالم ، ووجود مطابقة أو « اتساق مدبر » بين قوانين الفكر وقوانين الوجود ؟ وأليس هو الى حد ما اعترافا بوجود خالق واحد للفكر وللوجود ، قد جعل الفكر للعالم والعالم للفكر ، حتى يصح أن نقول مع « ليبنتز » : « نستطيع فى صميم كل حكم وكل قضية مهما تكن أن نجد

الاعتقادا عفويا بوجود الله » .

فالله عند ديكارت وثيق الارتباط بايمان العقل بنفسه وثقته في بداهته . وتلك الثقة أمر مسلم به مقدما ، وذلك الايمان فعل لا غنى عنه للتفكير اطلاقا، حتى لقد استطاع بعض الكتاب المحدثين أن يقول : « ان التفكير يتضمن قسما ويمينا » (١) . واذن فليس لدينا ، أردنا أم لم نرد ، الا سبيل واحدة نتفادى بها ضرورة الاعتقاد : وهي أن نمسك عن التفكير .

(١) « Penser suppose un serment »

الفصل الرابع

اليقين الثالث : وجود العالم

١ – أعلم الآن على اليقين حقيقتين : أعلم أنى موجود ، وأن الله موجود .
أنا موجود : بمعنى أن لى نفسا متميزة عن بدنى ، وهى اذن قادرة على أن
تبقى بدونه ، فهى خالدة لا تموت . والله موجود ؛ ولليقين بوجود الله منزلة
رفيعة عندى : فمن دون الله كنت أبقى سجينا فى « الكوجيتو » لا أبرحه ،
ومن دونه كنت أعرف نفسى ولا أعرف شيئا آخر . ولكن وجود الله ضمان
لكل علم ولكل يقين ؛ وبوجوده أستطيع الآن أن أعبر الهوة التى حفرها الشك
بين فكرى وبين الأشياء ، وأستطيع أن أطمئن الى وجود العالم الخارجى .

ذلك أن الميل الطبيعى القوى الذى أشعر به ، والذى يدعونى الى الاعتقاد
بوجــود ذلك العالم ، هو ميل يستحيل أن يسوقنى الى ضــلال ، ما دمت قد
استفدته من الله الذى هو الكامل الصادق الذى لا يخدع . ومنذ الساعة التى
عرفت الله فيها أيقنت بوجود الأشياء ، وأصبح الشك أمرا مستحيلا ، وذهب
ما بقى لدى من ارتياب ، وحل محله ثقة بالعقل لا تتزعزع . أستطيع اذن أن
أثق من النتائج التى تفضى اليها الاستدلالات العقلية مهما يكن حظها من الطول
والتعقيد ، ما دمت أراعى فيها شرطا واحدا : أن يكون لى فكرة واضحة متميزة
عن كل حلقة فى سلسلة الاستدلال . قد يحدث أحيانا أن أضل فى بحوثى ،
ولكنى أكون حينئذ أنا المسئول وحدى : لأنى حر ، وارادتى لا متناهية ؛
وقد تتعجل ارادتى فى الحكم على الأشياء قبل أن يراها عقلى بوضوح وتميز .
والله اذ منحنى الحرية والاختيار منحنى القدرة على الخطأ والصواب (١) .

٢ – فوجود الله هو الذى يضمن وجود العالم الخارجى . ولكن العالم

---

(١) « مبادئ الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٢٩ (ترجمتنا العربيــة ص
١٢١) .

الخارجي لا يمكن أن يكون وجوده الحقيقي على نحو ما نعرفه بحواسنا : لأن الأحاسيس انما هي أفكار غامضة مبهمة لا تؤدي الى اليقين الذي نتوخاه ، ولن يكون لنا من الأحاسيس أي يقين عن طبيعة الضوء أو الصوت مثلا . والضمان الالهي يفيد أن ما يصح أن يوجد حقا انما هو ما يكون موضوعا لفكرة واضحة متميزة . فاذا بحثنا وأنعمنا النظر لم نجد في تصورنا للعالم الخارجي الا فكرة واحدة متميزة دائمة باقية مهما تتغير الصفات الحسية : تلك هي فكرة « الامتداد » « L'étendue » الذي هو موضوع بحوث المشتغلين بالهندسة . ونستطيع الآن أن نتخذ مبدأ «الأفكار الواضحة المتميزة» وسيلة نستطيع بها أن نطلق الأحكام على وجود العالم المادي وعلى طبيعته . فاذا لقينا جسما ما فيكفي أن نسائل أنفسنا بصدده : عن أي شيء يكون لدينا فكرة واضحة متميزة حين نفكر في هذا الجسم ؟

« لنأخذ مثلا هذه القطعة من شمع العسل ، ولم يمض على استخراجها من الخلية الا زمن قصير : فهي لم تفقد بعد حلاوة العسل الذي كانت تحتويه ؛ ولم يزل بها شيء من رائحة الزهور التي قطفت منها ؛ لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان ، وهي الآن جامدة باردة تستطيع أن تلمسها ، واذا نقرت عليها أحدثت صوتا ما . وأخيرا جميع الأشياء التي يمكن بتميز أن تجعلنا نتعرف على الجسم ، نلقاها في الشمعة . ولكن بينا أنا أتكلم ، أضعها قرب النار ؛ فماذا أشاهد ؟ تذهب بقية طعمها ، وتتلاشى رائحتها ، ويتغير لونها ، ويضيع شكلها ، ويزيد حجمها ، وتصير من السوائل ، وتسخن حتى لا نكاد نستطيع لمسها ، ومهما ننقر عليها فلن ينبعث منها صوت . أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات جميعا ؟ يجب أن نقر بأنها باقية ، ولا يستطيع أحد انكار ذلك . واذن فما الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع هذه بتميز ووضوح ؟ — لا شيء يقينا من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس ، مادامت الأشياء التي كانت تقع تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع

قد تغيرت كلها فى حين أن الشمعة باقية » (١) •

٣ ــ ومن هذا التحليل لذلك المثال المشهور(٢) ، يستنتج ديكارت أن الشمعة ليست تلك الرائحة ، ولا ذلك اللون ، ولا تلك المقاومة ، ولا ذلك الشكل ، وأن الحواس لا تدركها فى وطبيعتها وكيانها ، « وأننى لن أستطيع أن أفهم بالخيال ماهى قطعة الشمع هذه ، وانما ذهنى وحده هو القادر على أن يفهمها» وهو القادر على أن يتعقبها دائما • ومهما تحترق الشمعة ومهما تتلاش ، فالذهن يتعقبها حيث تكون • والشمعة موجودة وان غابت عن العيان ، وهى باقية وان تناثرت أجزاؤها وذهبت عناصرها أشتاتا •

واذن فالذى يبقى من الشمعة ، والذى يدركه الذهن فيها بوضوح وتميز، انما هو امتدادها ، لا ذلك الامتداد الحسى الذى أتمثله بحواسى وبخيالى ، بل هو الامتداد الذهنى المجرد من الألوان والأصوات والماسات • وليس الامتداد هو ماهية الشمعة فحسب ، على نحو ما رأينا من التحليل السابق ، بل ليس الجسم وليست المادة شيئا غير هذا الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن، والذى هو أشبه بفضاء صاحب الهندسة • واذن فالامتداد وحده هو « الصفة الأولى» (qualité première) وهو جوهر الجسم المستقل عن جوهر النفس • أما الألوان والأصوات والروائح والطعوم فكلها « صفات ثانية » (qualités secondes) ، وليس لها وجود فى ذاتها وانما وجودها فى أذهاننا •

٤ ــ يتبين من ذلك أننا لانعرف «العالم الخارجى» معرفة مباشرة بالحواس، ولا ندركه ادراكا مباشرا كما هو فى ذاته ؟ وكل ما نعرفه عنه هو الصور الذهنية والأفكار التى فى أذهاننا • أما أن هذه الصور والأفكار مطابقة لموجودات حقيقية لا وهمية ، فهذا ما لانعلمه الا بالواسطة ، أى بفضل

---

(١) « التأملات » : التأمل الثانى (« مؤلفات ديكارت » ، طبع أ ــ ت ، م ٩ ص ٢٣ ــ ٤٤ ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ١٩٦٩ ص ١٠٤) •

(٢) راجع : ألان : « أفكار » ، باريس سنة ١٩٣٢ ص ٣١ ــ ٣٧ •

« الصدق الالهى » : لأن من غير الممكن أن تخدعنا الأفكار التى أودعها الله فينا مع ميل قوى الى الاعتقاد بأنها صحيحة .

واذن فديكارت من الذاهبين مذهب المثاليين ؛ وكثيرا ما عيب على الفيلسوف هذا الاتجاه . ولكن يبدو أن الذين عابوا عليه مثاليته تلك لم يروا فرقا بين المذهب « الارتيابى » والمذهب « المثالى » . ومع ذلك فقد صار من العسير علينا ، بعد كشوف الفزيولوجيا الحديثة ، أن ننكر أن كل ما نعرفه عن العالم الخارجى انما مرده الى أحوال الوجدان الشخصى ، كما رأى ديكارت (١).

واذا كان ديكارت يبدو هنا قريبا من مذهب المثالية الحديث (٢) ، فهو فى الحقيقة بعيد عنه بالقصد والنية : لقد جرد الفيلسوف المادة من جميع صفاتها الا واحدة وهى « الامتداد » . فلو كان صنع ما سيصنع « بركلى » من بعده ، أى لو كان ألحق مصير « الامتداد » بمصير أحاسيس اللمس أو البصر ، لما بقى هنالك « صفة أولى » واحدة تضمن للجسم وجودا مستقلا عن فكرنا .

(١) راجع ما كتبه فى هذا المقام العالم الفزيولوجى الانجليزى « هكسلى » تأييدا لديكارت (« العلوم الطبيعية والمشكلات التى تثيرها » باريس ١٨٧٧) .

(٢) تستعمل كلمة « المثالية » Idéalisme فى معان شديدة التباين حتى لتكاد تنتهى بأن لا يكون لها معنى محصل مضبوط . لكنا اذا رجعنا الى أصل اللفظ وجدنا أن « المثالية » تطلق على المذهب الذى يحسب حساب « الفكرة » و « المثال » ويضعهما فى مكان الاعتبار والصدارة : مثال ذلك « مثالية » أفلاطون .

أما مذهب « المثالية » الحديث فيرى أنه يوجد الى جانب صور الحس ، وفوق التجربة البسيطة العادية ، صور أو معان معقولة ، وأن حقيقة العالم الخارجى هى كونه مدركا . ويقول الفيلسوف المعاصر « برتراند رسل » ان « المثالية » بهذا المعنى عبارة عن الذهاب الى أن ما هو موجود ، أو ما يعلم أنه موجود ، يجب أن يكون بوجه ما عقليا .

ولقد توسع « بركلى » Berkeley فى هذا المعنى حتى انتهى به الأمر الى انكار الوجود وسلب الحقيقة عن كل ما لم يكن تصورا ذهنيا أو فكرة . ويطلق على هذا النوع من « المثالية » أسم « اللامادية » Immatérialisme لأنه ينكر المادة .

ولكن ديكارت لم يكن يقصد الى هذا ، لم يكن يعنى بنظريته فى « الصفات الثانية » أن يحكم على العالم المادى بالفناء ، بل اننا على العكس نراه جاهدا أن يمنح ذلك العالم وجودا لا نزاع فيه : وذلك لن يتأتى الا اذا خلصنا ذلك العالم مما لا يدخل حقا فى جوهره ، أى الا اذا خلصناه من فعل الحواس والأوهام والخيال • فلو تم لنا أن نعرف العالم الخارجى عن طريق الذهن دون الحواس لكان وجود ذلك العالم أقوى وأمتن أساسا •

ولعل من مواضع الطرافة عند ديكارت أنه استخلص نفس الدليل على وجود الأجسام ومنافاتها للجوهر المفكر من حجج يستطيع أحد المحدثين أن يستخدمها فينتهى منها الى المذهب المثالى (١) •

٥ ـ تبينا أن الفكرة الواضحة المتميزة التى يمكن أن تكون لنا عن العالم المادى ، هى فكرة « الامتداد » ومعها فكرة « الحركة » التى هى عبارة عن تعاقب الأمكنة التى يشغلها جسم واحد فى الامتداد ، اذ لا تتصور الحركة من غير امتداد • واذن فالامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان اللذان أثبتنا لهما الوجود حقا ؛ ويترتب على ذلك أنهما الشيئان الفريدان اللذان يمكن أن يبحث فيهما علم الطبيعة •

وهذا يفضى بنا الى نتائج ثلاث لا يستهان بها :

الأولى : أن هذه النظرة قد قوضت طبيعيات أرسطو ، اذ قلبت الأساس الذى كانت تقوم عليه رأسا على عقب • فكل جسم فى نظرية أرسطو عبارة عن جوهر مؤلف عن عنصرين : من « صورة » تحدد طبيعته وتضفى عليه خواصه ، ومن « هيولى » هى الحامل لتلك الصورة ، وهى التى تعينها على البقاء • فكانت طبيعيات أرسطو ، كلما أرادت أن تفسر خواص كائن ما أو فعله ، تلجأ الى وسيلة واحدة هى أن تنسب اليه صورة خاصة • وكانت تظن

(١) راجع ما كتبناه عن المثالية الديكارتية فى كتابينا : «محاولات فلسفية» و « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » •

أنها قد فسرته متى أثبتت له وجود «صورة جوهرية» forme substantielle ، هي بمثابة قوة خفيــة أو نفس مستترة • لكن الميتافيزيقا الديكارتية جاءت فعلمتنا خلافا لذلك أن النفس متميزة عن البدن تميزا حقيقيا ، وأنه لا يوجد خارج الفكر الا امتداد وحركة • واذن فقد قضت ميتافيزيقا ديكارت عـلى فكرة « الصورة الجوهرية » قضاء حاسما ، ولم تصطنع فى تفسير الكون المادى الا التفسير الآلى المحض الذى لا يأخذ الا الحركة وقوانينها • جميع أحوال المادة وظاهراتها ترجع ، فى نظر ديكارت ، الى الحركة : فظاهرة الصوت مثلا ليست شيئا له وجود خارج نفوسنا ، اذ لا يوجد فى الخارج الا حركة أجزاء الهواء واهتزازاتها بازاء الأذن • وليس الثقل ولا المقاومة خاصية ذاتية للأجسام ، وانما الطبيعة المادية بأسرها ليست الا سلسلة من الحركات ، حتى صح أن يقول فى ذلك « دالمبير » : « ان لديكارت فضلا كبيرا فى أنه رأى العالم مشكلة من مشاكل الميكانيكا » •

الثانية : هى أن هــذا الكون لما كان امتدادا فحسب فقد وجب أن يكون حاملا على خواص الامتداد جميعا • وبهذا تغيرت النظرة التقليدية الى عالم الأجسام ؟ ومنذ ذلك الحين أصبحت المادة شيئا قابلا لأن يتعقل وأن يدرك بالذهن • فبينما كانت المادة فى فلسفة أفلاطون وأرسطو تمثل ما فى الأشياء من عنصر عرضى ، غير عقلى ، لا ينفذ الذهن اليه ، اذا بها تصير على يدى ديكارت ــ وقد جعل المادة عين الفضاء الهندسى ــ شيئا قابلا لأن يتعقل تعقل ذلك الفضاء نفسه ، أو شيئا خاضعا لمطالب البرهنة الرياضية الدقيقة ؟ وبهذا لم تعد الفيزيقا التى هى موضوع المادة مجال الاحتماليات كما كانت ، بل قد أصبحت الطبيعيات هى علم الضروريات •

ثم ان خواص الكون المادى يستخلصها ديكارت « أولانيا » (١) من تعريف

---

(١) يطـــلق اللفظ اللاتينى a priori (بمعنى « الأولانى ») على تصريحات أو نظريات قبلت دون رجوع الى التجربة ، ودون اصطناع لأى وسيلة من وسائل التحقق من صحتها ، بل قبلت بمقتضى رأى أو مبادىء وضعت فى البداية كأنها أشياء بديهية •

المادة بالامتداد • الفضاء « لا محدود » ، لأننا أينما وجهنا الفكر استطعنا دائما أن نتخيل وراء الحد الذى بلغناه فضاء آخر ؛ واذن فالعالم « لا محدود » بمعنى أنه لامتناه من حيث الامتداد : « مما ينافى فكرى أو مما يتضمن تناقضا أن يكون العالم متناهيا : لأننى لا أستطيع الا أن أتصور فضاء وراء حدود العالم أينما رسمت تلك الحدود ؛ وعندى أن فضاء كهذا هو جسم وليس يضيرنى أن يسميه البعض وهميا ، وأن يعتقدوا من أجل ذلك أن العالم متناه : لأننى أعلم منشأ هذا الخطأ » (١) •

وبما أن المادة عبارة عن الامتداد فلا امتداد من غير مادة • واذن فالعالم كله « ملاء » plein • وفى القول بالخلاء تناقض : اذ أن « الخلاء » vide يستلزم انعدام المادة ، والفضاء نفسه مادة لأنه امتداد كما رأينا •

ولما كان العالم ملاء فحركات الأجسام فيه دائرية شبيهة بالحلقات المقفلة (نظرية الدوامات) : ذلك لأن الجسم الذى ينتقل من مكانه لا يمكنه أن يخترق طريقا فى الملاء الا اذا دفع أمامه أجساما أخرى • وهذه الأجسام بدورها تدفع هى أيضا أجساما غيرها وهكذا ، بحيث ترتد الحركة الى النقطة التى بدأت منها •

والفضاء منقسم لا يقف فى انقسامه عند حد : لأنه لا يوجد جزىء من المادة ، مهما يكن صغيرا ، الا ونستطيع أن نتصوره منقسما كذلك • واذن فالمادة منقسمة فعلا بلا تناه • ولا وجود اذن للجزئيات التى لا تتجزأ ، كتلك التى تخيلها « لوكريتيوس » (٢) لأن وجود جزيئات لا تتجزأ يفيد وجود الخلاء الفاصل بينها •

---

(١) « رسالة الى موروس » (مؤلفات ديكارت ، طبع فكتور كوزان ، م ص ٢٤١) .

(٢) «لوكريتيوس» Lucrèce شاعر لاتينى كبير ، عاش فى القرن الأول قبل ميلاد المسيح ، وناصر فلسفة « أبيقور » Epicure ، وبسط للرومان مذهب أستاذه اليونانى فى ديوان شعر رائع باللغة اللاتينية عنوانه « طبيعة الأشياء ».

ويمكن أن يقال بالاجمال ان الكلمة الأخيرة فى الأشياء المادية هى أنها جوهر ماهيته الامتداد ، وهذا الجوهر خاضع لقوانين الحركة • واذن فليس فى عالم المادة الا علم واحد هو الميكانيكا ، وجميع العلوم الأخرى ، الفيزيقا (علم الطبيعة) والكيمياء والبيولوجيا (علم الأحياء) ، ليست الا معرفة الأشكال الخاصة التى يمكن أن تتخذها حركة الجوهر الممتد •

والنتيجة الثالثة : أن القوانين التى تسيطر على العالم الطبيعى يحددها ماتعلمنا الميتافيزيقا عن الله • فالكائن الأسمى الذى تثبت الميتافيزيقا وجوده ليس مقتصرا على أن يكون خالقا للطبيعة قادرا على كل شيء ، ولكنه اله حق ، أى أنه كائن كامل • واذن فكل شيء فى الطبيعة يجب أن يخضع للقوانين التى أرادها الخالق الكامل • وخاصية فعل ذلك الكائن هى عدم التغير و «الثبات» « l, immutabilité » : واذن فالله لا يمكن أن يكون قد خلق الا مادة ممتدة ، ذات حركة كميتها ثابتة ، وتنتقل هذه المادة من جزء من الامتداد الى الآخر وفقا لقوانين بسيطة وثابتة •

واذا سلمنا بهذا المبدأ استخلصنا منه القوانين الأساسية للطبيعة :

(ا) كل شيء يبقى على حاله ما دام لم يغيره شيء •

(ب) كل جسم يتحرك يستمر فى حركته على خط مستقيم •

(ج) جميع أحوال الحركة المتغيرة الخاصة تخضع لقوانين أقل مقاومة ، والمساواة بين الفعل ورد الفعل •• الخ • فاذا التقى جسم متحرك بجسم متحرك بحركة أشد لم يفقد شيئا من حركته الخاصة • واذا التقى بجسم متحرك بحركة أضعف فقد من الحركة مقدار ما يعطى ذلك الجسم الآخر•

وبالحساب نستطيع أن نستخلص من تلك القوانين ما نتنبأ به عن تغير حركة جسمين تبعا لاصطدامهما •

٦ ـ وليس من قصدنا أن نتابع ديكارت فى تفاصيل مذهبه فى العالم الطبيعى . وحسبنا هنا أن نجلى ما قد يكون فى عموم نظراته تلك من طرافة وخصوبة .

متى تم لديكارت أن يثبت وجود المادة شرع يفسر نشوء الكون ، فرأى أن كل شىء فى العالم الحسى يتم « آليا » ، أى بتطبيق قوانين الحركة فحسب ودون أن تتدخل أى علة خارجية . فكأن الكون المادى قضية رياضية تنبسط وفقا لقوانين « الآلية » (١) ولكن الأجسام العضوية أليست تفيد مبدأ جديدا مباينا للآلية المحضة ؟

كلا . فديكارت يرى أن فى الآليــة تفسيرا للأجسام العضوية أيضا . وليست الأجسام العضوية الا « آلية » أكمل ، وليست « الفيزيولوجيا » الا فيزيقا أكثر تعقدا . والجسم الانسانى نفســه انما تفسره قوانين « الآليــة الشاملة » والتغيرات التى تحدث المادة .

ولعل نظرية ديكارت فى «الآلية الشاملة» mécanisme universel قد جعلته يســبق معاصريه فى اســتشفاف نظرية « داروين » فى الاختيار الطبيعى ، التى تذهب الى أن الكائنات العضــوية الأكثر ملاءمة تبقى وحدها مع أنواعها . قال ديكارت فى كتابه « العــالم » : « لا بدع أن جميع أنواع الحيوان تتناسل : لأن الحيوان الذى لا يستطيع أن يلد لا يولد هو بدوره ،

---

(١) « الآلية » Mécanisme نظرية فيزيقية وفلسفية تفسر جميع خواص الاجسام بقوانين الهندسة والميكانيكا ، أى بالامتداد والشكل والحركة ، كما فى المذهب الديكارتى . وهذا الطابع الآلى لفزيقا ديكارت هو الذى أشار اليه « بسكال » حين اتهم فيلسوفنا بأنه لم يترك لله عملا الا أن «يغمز» العالم ، ثم فسر العالم مستغنيا عن الله . لكن هذا الاتهام بعيد عن الانصاف كمــا سنرى ، والحق أن ديكارت انما أراد تفسيرا علميا للعالم ، وليس فى هــذا ما ينقص من كمال الله ، بل ان ذلك التفسير الديكارتى يلتقى فى صميمه مع اتجاهات العلم الحديث .

وحينئذ لن يكون له وجود فى العالم » (١) .

٧ ـ ومن قبيل التأويلات العجيبة لهذه « الآلية الشاملة » نظرية ديكارت المشهورة فى أن « الحيوان آلات » « Les bêtes machines. » فهو يقول ان فى العالم جوهرين اثنين : النفس المفكرة والمادة الممتدة ، ولا توسط بين الجوهرين : فكل ما ليس بنفس فهو مادة . واذن فما دام الحيوان ليس له نفوس مفكرة ، فليس الحيوان الا من قبيل الجوهر الممتد الخاضع لقوانين الحركة . واذن فليست أنواع الحيوان الا آلات شبيهة بالآلات التى يصنعها الانسان ، وكل الفرق فى كمال الصنع . والحيوان عند ديكارت أشبه بالساعة المعقدة ، ولو بلغ صانع من الحذق أن صنع كلبا جمع فيه تفاصيل الأشكال والحركات التى يراها فى الطبيعة ، لم يكن لدينا وسيلة للتمييز بين ذلك الكلب المصنوع وبين الكلاب التى تنبح فى منازلنا ؟ (٢)

٨ ـ نرى أن الفيزيقا الديكارتية مستمدة من الميتافيزيقا ، أى من تصور المادة تصورا تم بالاستدلال العقلى المحض ، وليس للتجربة العلمية فيه الا منزلة ثانوية . ولا بدع أن يكون الأمر كذلك ونحن نقرأ ما يقول ديكارت

---

(١) « العالم » : (« مؤلفات ديكارت » : نشرة جارنييه ، م ٤ ص ٢٦٣) .

(٢) ليس من نظريات ديكارت ما بلغ صداه فى القرن السابع عشر ما بلغت تلك النظرية العجيبة فى « آلية الحيوان » : فان عددا من المفكرين والمشتغلين بشئون الدين ، أمثال « بسكال » وفلاسفة « بور رويال » ، رحبوا بها أكبر ترحيب . ويروى أن « مالبرانش » كان يلهو أحيانا بضرب كلبة له بحجة أنها لا يمكن أن تحس ضربا . والذى حمل هؤلاء على مناصرة هذه النظرية أنهم كانوا يرون فيها وسيلة سهلة للتخلص من حيرة أوقعتهم فيها مسألة نفوس الحيوان : لأنه اذا لم يكن بين الحيوان والانسان من فرق الا فى الدرجة ، أفليس يلزم اما أن نسلم لكليهما بخلود النفس ، واما أن ننظر اليهما معا نظرنا الى مجرد آلات مقضى عليها بالفناء ؟ لكن هذه النظرية الديكارتية أثارت احتجاج الكثيرين من أهل الطبقات الأرستوقراطية وبعض الكتاب والكاتبات من صاحبات المنتديات الأدبية فى فرنسا لذلك الحين ، ونذكر من هؤلاء « لا فونتين » صاحب « الأمثال » المشهورة على ألسنة الحيوان وكذا « مدام دوسفنيه » الكاتبة المشهورة .

بهذا الصدد : « أرفع العلوم وأكملها » عبارة عن « أن نعرف بمعرفة منطقية « أولانية » «a priori» جميع الأجسام الأرضية على اختلاف صورها وماهيتها » (١) .

وتلك في الحق محاولة قد بلغت من الجرأة حدا بعيدا ، وهي تدل دلالة واضحة على ما أولى ديكارت العقل الانسانى من ثقة قد لايشاركها فيها أحد من علماء عصرنا الحاضر . ولكنا لا نعجب لذلك : لأننا رأينا فيما سبق أن ديكارت قد جعل العقل الانسانى مكفولا من العقل الالهى متوكلا عليه . وديكارت نفسه يقول : « يبدو لى أن من اعتقد بطلان علل المعلولات الموجودة فى الطبيعة ، على نحو ما وجدناها ، هو من المعترضين على أفعال الله وتدبيره : لأن معناه مؤاخذة الله على أنه خلقنا من النقص بحيث كنا عرضة للخطأ ، حتى لو أجدنا استعمال ما منحنا الله من عقل ونظر » (٢) . ومن أجل هذا اختتم ديكارت كتاب « مبادىء الفلسفة » مؤكدا فى لهجة لا تخلو من زهو : « أن لدينا يقينا أخلاقيا بأن أمور هذا العالم جميعا على نحو ما أثبتنا (فى هذا الكتاب) امكان كونها كذلك ، بل ان لدينا على ذلك يقينا يجاوز اليقين الأخلاقى » (٣) .

٩ ــ لكن منفعة التجربة عند ديكارت انما تكون على وجهين :

أولا : كوسيلة من وسائل المراقبة تنذرنا اذا كنا أخطأنا فى استدلالاتنا .

ثانيا : تفيدنا معرفة أى التأليفات أراد الله اخراجها الى الفعل ، من بين جميع التأليفات التى كانت ممكنة : لأن تلك المادة الوحيدة ، الامتداد المجرد ، التى منها ألف الكون بأسره ، قابلة لضروب من الاستعمالات كثيرة ، نظرا لقلة تعينها . ولقد كتب ديكارت : « بما أن الله كان قادرا على تنظيم الأشياء

---

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ــ ت ، م ١ ص ٢٥٠ .
(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ــ ت ، م ٩ ص ١٢٣ .
(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ــ ت ، م ٣٢٣ ــ ٣٢٤ .

على وجوه مختلفة لا متناهية ، فبالتجربة وحدها لا بقوة الاستدلال ، نستطيع أن نعرف أى هذه الوجوه كلها قد اختاره الله » (١) • واذن فالعالم الطبيعى حين يبسط استدلالاته لا يكون مقتصراً على تفسير العالم الحقيقى ، بل العوالم الممكنة ، التى لم يخرجها الله الى حيز الوجود • وكل ما للتجربة من أثر انما يكون بتوجيه التفاته الى ما نال تلك الحظوة البسيطة ، حظوة الوجود •

١٠ ـ ولعل من نافلة القول أن نشير الى خطر تلك المجازفة الديكارتية • لكنا نعجب اذ نرى أحيانا أن تلك الجرأة نفسها حققت انتصارات علمية باقية : فقد استطاع ديكارت ـ دون تجربة ـ أن يصوغ قانون انكسار الأشعة المعروف ، كما استطاع بدليل منطقى معقد أن يصل الى الصيغة الدقيقة المركزة التى نقرأها ذلك الحين فى جميع كتب البصريات •

لكن ليس مثل هذا الاكتشاف هو مجلى عبقرية ديكارت فى تاريخ العلم• ويجمل بنا أن نذكر ايفاء لحق الفيلسوف أن له فضل المزج بين الجبر والهندسة فى علم واحد يسميه العلماء اليوم باسم «الهندسة التحليلية»

وله فضل الاستعاضة عن دراسة الأشكال بدراسة «الدوال» fonctions وتصور المنحنى كنقطة تتحرك حركات متتابعة مع احتفاظها بروابط معينة مع محاور مفروضة ثابتة ، تسمى « احداثيات » coordonnées

فاذا فاذا كان ديكارت قد أراد أن يعمل على تقدم الهندسة بواسطة الجبر ، وأن يضىء الجبر بأنوار الحدس الهندسى ، وأن يجعل من الميسور حل المعادلات بالرسم البيانى كما يقول « ليار » ، فان اكتشافه أتى بنتيجتين : الأولى هى اظهار وحدة العلم الرياضى ، والثانية هى تأسيس الفيزيقا الرياضية •

والواقع أن ميتافيزيقا ديكارت اذ ترد المادة الى الامتداد ، ترد الفيزيقا الى

---

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ـ ت ، م ٩ ص ١٣٤ •

الهندسة . أما رد الهندسة الى الجبر فهو بمثابة المرحلة الثانية من مراحل تلك المحاولة الفائقة فى الطرافة ، وهى التى ترمى الى تصور الكون كله تصورا رياضيا صرفا .

ولقد كان « جاليليو » أعلن هو أيضا أنه اذا كانت الفلسفة مكتوبة فى هذا الكتاب الكبير المفتوح أمام أبصارنا والذى هو العالم ، فانها لا تنكشف لمن أهمل دراسة اللغة التى كتب بها ذلك الكتاب : « ان كتاب العالم مكتوب بلغة الرياضة ؛ وحروفه مثلثات ووائر وأشكال أخرى هندسية . فاذا لم نستعن بها لم نستطع أن نقرأ من الكتاب كلمة واحدة ، وكنا كالمتخبط خبط عشواء فى تيه حالك » .

وديكارت ، بالرغم من تحامله على « جاليليو » فى بعض المواضع ، قد امتدح العالم الطليانى « لفحصه غن الموضوعات الطبيعية باستدلالات رياضية » (١). ولقد كتب فيلسوفنا بهذا الصدد الى الأب « مرسن » : « أنا متفق فى ذلك مع جاليلو أتم اتفاق ، وأرى أنه ليس من وسيلة أخرى لطلب الحقيقة » . ولكنه انما أخذ على «جاليليو» أنه لم يعتبر الأسباب الأولى للطبيعة اعتبارا كافيا ، بل اقتصر على البحث عن أسباب بعض الآثار الخاصة .

ولم يقنع ديكارت بالالتجاء الى الرياضيات ، والنظر اليها باعتبار أنها أكمل اللغات للترجمة عن ظواهر الطبيعة ، بل انه جمع بين الطبيعة وبين الموضوع الذى يدرسه صاحب الهندسة ، وقال : « أقر هنا صراحة أننى لا أعرف مادة أخرى للأشياء الجسمية غير المادة التى يمكن أن تنقسم وأن تتشكل وأن تتحرك على وجوه مختلفة ، أعنى المادة التى يسميها أصحاب الهندسة كما أو مقدارا ، والتى يجعلونها موضوعا لبراهينهم » (٢) .

لنتأمل هنا الفكرة الكبرى فى العلم الطبيعى الديكارتى :

---

(١) « مؤلفات ديكالت » (طبع أ ــ ت ، م ٢ ص ٣٨٨)
(٢) « مؤلفات ديكالت » (طبع أ ــ ت ، م ٩ ص ١٠٢)

الكون الفيزيقى كله راجع الى المقياس mesure والى العدد ، ودراسة الأجسام ملحقة بالرياضة : وهذا الالحاق قد تم ، كما قال «شفالييه» لا يوم عرفت المادة بالامتداد ، بل يوم استقر فى الأذهان أن الامتداد يقبل أن يعالج من ناحية الجبر (١) •

واليوم وقد أصبح اكتشاف ديكارت مألوفا لدينا ، فلا جرم أن نرى فى الفضاء مجالا طبيعيا لأصحاب الرياضة • واذا كانت الهندسة التحليلية تبدو لنا أثرا من آثار الرياضة على الرياضة ، فقد كان ديكارت يرى فيها أثرا من آثار الرياضة عل الفيزيقا ، والانتصار الأول لفيزيقا ليست قائمة الا على الأفكار الواضحة •

ومهما يكن الرأى فى فيـزيقا ديكارت ، فالذى لا شـك فيه أن هـذا الفيلسوف قد استطاع بنظرة من نظراته الثاقبة أن يدرك أن الظاهرات الفيزيقية بل ظاهرات الحياة مردها آخر الأمر الى حركات • ومن هذا الوجه يمكن أن يقال ان ذلك العبقرى قد سبق عصره بنحو قرنين • قال « رنوفييه » : « فى عصر تتجه ميولنا الى بناء علم طبيعى عام ، لا نستطيع أن ننكر أن ديكارت ، ذلك الهندسى الكبير الذى اكتشف مبدأ وحدة المناهج الرياضية ، هو أيضا العالم الطبيعى الأكبر الذى كان ، منذ المدارس القديمة ، فى طليعة من كشفوا لنا بأنظارهم عن وحدة العالم الطبيعى ، وعلموا الناس كيف يفسرون الظاهرات تفسيرا ميكانيكيا » (٢) •

---

(١) شفالييه : « ديكارت » ص ١١٩ ، ١٥١ •

(٢) رنوفييه : « النقد الفلسفي » السنة الثالثة ، م ١ ص ٢ •

الفصل الخامس

عود الى الانسان

١ ـ ها هو ذا ديكارت قد أثبت الحقائق الثلاث الكبرى التى يقوم عليها بناء الفلسفة : وهى النفس والله والعالم •

لقد رأينا أن الفيلسوف لم يقنع بالادلاء بأفكاره متلاحقة بعضها فى اثر بعض ، بل أراد أن يبين لنا فى أى نظام وفى أى تدرج ، وبأى حركات الذهن اهتدى اليها ، كما أراد أن يستخدم ما اكتسب من حقائق وسيلة للاهتداء الى حقائق جديدة ، كما هو الشأن فى سلسلة من سلاسل البراهين الهندسية : رأيناه بعد أن أثبت « الانية » أو الذات المفكرة يتأدى الى اثبات الله «الكامل» « اللامتناهى » ؛ كما رأينا أن بمقدوره ، اعتمادا على اللامتناهى ، أن يؤكد وجوده هو ، وأن يثبت وجود الامتداد أو المادة • وسنرى أنه مستطيع أيضا ، بما سبق من أصول ، أن يثبت فى الانسان وجود بدن متحد بالنفس، ووجود نظام دبره الله فى الأشياء المخلوقة لكى يهيىء له أن يحيا فى هذا العالم •

٢ ـ فرق ديكارت بين المادة وبين الفكر تفرقة حاسمة على نحو ما علمنا ، بل مضى مع منطق مذهبه ، فألغى مبدأ « الحياة » ذلك المبدأ المحفوف بالأسرار والذى يضعه الناس عادة بين الفكر المحض وبين المادة المحضة ، وذهب ، كما رأينا الى أن الجسم الحى ليس الا جسما فحسب، والىأنه شيء متحرك حركة آلية (automate) ، وأن دراسته أدخل فى اختصاص العالم الطبيعى وحده •

واذا كان ديكارت قد اشتغل كثيرا بتشريح بعض أنواع الحيوان ، فقد كان مقصده من ذلك أن يجد فى تلك « الآلات المعقدة » التى تسمى بالحيوان،

ما هو من قبيل اللوالب والعجلات والأنابيب والمضخات وغيرها فى «الماكينات» والآلات الصناعية • فبقدر ما كان يتيسر لديكارت فى فيزيقاه أن يصور حركات القلب مثلا ، أو أن يبين تولد الحرارة الحيوانية ، كان اغتباطه عظيما لاستطاعته أن يرفض نسبة النفوس الى أنواع الحيوان : لأنه لو سلم بوجود نفوس لبعضها لوجب عليه التسليم به لجميعها ، ولكنه لم يسلم بوجود نفس للاسفنج أو للمحار وما اليها من أنواع الحيوان (١) •

٣ ـ لكنا اذا وصلنا الى الانسان واجهنا صعوبة لا يستهان بها : ذلك أن الجسم ، أو هذه الآلة الانسانية ، لها تعلق بنفس مفكرة • وكما يستحيل انكار ما للنفس من أثر على الجسم ، وما للجسم من أثر على النفس ، يستحيل أيضا تصور تلك العلاقة تصورا واضحا فى مذهب بالغ فى تقرير « الثنائية » والفصل بين الجوهرين المتباينين أشد تباين •

---

(١) تقوم نظرية ديكارت فى « آلية الحيوان » وانتفاء العقل عنه على حجج ثلاث بسطها فى القسم الخامس من « المقال فى المنهج » (طبع أ ـ ت ، م ٦ ص ٥٦ ـ ٥٩) وخلاصتها :

١ ـ « أنه ليس للحيوان لغة ، وهذا لا يدل فقط على أن البهائم أقل عقلا من الناس ، بل على أنه لا عقل لها البتة : لأننا نرى أن القدرة على الكلام لا تستلزم الا قليلا من العقل ، وليس من الناس من هم من الغباء بحيث يعجزون عن ترتيب الكلمات المختلفة بعضها مع بعض ، فى حين أنه لا يوجد حيوان ، مهما يكن من الكمال والمواهب ، يستطيع أن يفعل ذلك » •

٢ ـ « أن الحيوان الذى يقوم بأعمال معينة على وجه الكمال عاجز عن استخدام الوسائل العجيبة التى يملكها فى القيام بأفعال أخرى تختلف بعض الاختلاف • فما يصنعه الحيوان خيرا مما نصنع لايدل على أن له عقلا ، والالكان له عقل أكثر من أى واحد منا ، ولكان صنعه خيرا من صنعنا فى كل شىء ، وانما يدل على خلوه من العقل ، وأن الطبيعة هى التى تتصرف فيه وفقا لتدبير أعضائه ، كالساعة انما ركبت من لوالب وعجلات ، وتستطيع أن تحسب الساعات وأن تقيس الوقت بأدق وأضبط مما نستطيع نحن مهما بذلنا من يقظة وعناية » •

والحق أن فى نظرية ديكارت هنا بعض الغموض : ويشهد بذلك جهود الديكارتيين لسد هـذا النقص • وقد يكون فى بعض عبارات من ديكارت أخذت مشتتة من هنا ومن هناك ، ما يفيد اتجاه الفيلسوف الى الحلول التى سيحاولها تلاميذه من بعده • لكن من المحقق أن ديكارت اذا كان قد تنبه اليها فانه لم يقف عندها وقفات يصح تسجيلها •

وسبب ذلك واضـح : وهو أن ديكارت قد أربى على الفلاسفة المحدثين انتصارا لنظرية الحرية الانسانية ، ولهذا أعرض عن جميع النظريات التى تفرض بين الفكر والجسم مطابقة دقيقة قد تنال من الحـرية الانسانية أو تتهددها بالضياع • واذن فقد قاوم ديكارت كل اغراء كان يستهويه لاقامة أى موازنة أو مطابقة بين أحـوال الجسم وأحـوال النفس (وذلك هو حـل « اسبينوزا ») ، أو يدعوه الى أن يجعل الله يتدخل لكى يرتب بعض الأحوال « لمناسبة » بعضها الآخر (وذلك هو حـل « مالبرانش ») ؛ أو لأن يقول

---

٣ ــ « ليس ثمة ، بعد الكفر بالله ، ضلال أشد ابعادا للنفوس عن طريق الفضيلة ، من أن يتوهم البعض أن للبهائم نفوسا من طبيعة نفوسنا ، وأنه ليس لنا تبعا لذلك أن نخشى شيئا أو نرتجى شيئا بعد هذه الحياة الدنيا ، مثلنا فى ذلك مثل الذباب والنمل • ولكننا اذا علمنا مقدار اختلاف النفسين أدركنا الأسباب التى تدل على أن نفوسنا من طبيعة مستقلة عن البدن كل الاستقلال وأنها من أجل ذلك ليست عرضة للفناء بفنائه » • ولقد أوضح ديكارت الحجة الأخيرة فى رسالة بعث بها الى أحد مراسليه فقال : « لو كانت البهائم تفكر مثلنا لكانت لها نفوس خالدة » لأنه لا معنى لأن نعتقد ذلك فى بعض أنواع الحيوان دون أن نعتقده فى جمعها ، ولأن كثيرا من أنواع الحيوان ، كالمحار والاسفنج ، قد بلغت من النقص درجة تمنعنا من أن نعتقد أن لهـا نفوسا » •

وقد أضاف الديكارتيون الى هذه الحجج غير المقنعة حججا أخرى ، اذ جمعوا بين هذه المشكلة ومشكلة بقاء الروح الانسانية •فقالوا : اذا كانت البهائم تفكر فان لها أرواحا ، واذا كان لها أرواح فهى غير مادية ، واذا كانت الأرواح لامادية فيلزم أحـد أمرين : اما انها تفنى بفنـاء الجسم وحينئذ يجوز أن تفنى الأرواح الانسانية أيضا بفناء الأجسام ، واما أن تبقى أرواحها بعد فناء الأجسام ، وحينئذ فلا سبيل الى أن نفهم كيف تبقى ولا لم تبقى •

بوجود نوع من « الانسجام المقدر » منذ الأزل بين الجوهرين النفسي والبدنى (وذلك هو حل « ليبنتز ») . بل الواقع أن الفيلسوف ثبت فى مواقف لم ير تلاميذه امكان الذود عنها ، غير أنه هو لم يشأ أن يبرحها قط .

٤ - أصر ديكارت على القول باتحاد النفس بالجسم ، أى بوحدة الوجود الانسانى ، ورأى ذلك شيئا محققا لا سبيل الى النزاع فيه . وكتب فى هذا الى « أرنو » : « ان ذلك الاتحاد ينكشف لنا فى كل لحظة بتجربة هى أولى التجارب وأشدها بداهة » (١) ، فينبغى أن لا نحاول ايضاحه بموازنات مستعارة من مجالات أخرى : « فاننا نزيده غموضا حين نزعم توضيحه بغيره » .

وما يقصده ديكارت هنا صريح مفهوم : اذ كل ما هو موجود فى العالم يرد عنده اما الى الفكر ، واما الى الامتداد ، واذن فكل تفسير يجب أن يصعد الى الخصائص العامة للامتداد ، اذا كان المطلوب تفسير ظاهرة فيزيقية (طبيعية) ، أو أن يصعد الى معرفتنا بالفكر الانسانى ، اذا كان المقصود هو فهم حادثة فى حياة النفس . لكن الأمر فى المركب الانسانى على خلاف ذلك ، وتلك حالة فذة لا نظير لها : لأننا لسنا بازاء مسألة من مسائل الفيزيقا ، ولا بازاء مسألة متصلة بالنفس ، وانما نحن على حدود عالمين مختلفين ، وأى تفسير لأحدهما لا يصدق تفسيرا للثانى ، ولا يصح تفسيرا لما بينهما من علاقات متبادلة .

وقد يستطاع التهوين من شدة المعضلة ، ولكن ليس من الميسور القضاء عليها . واذا دهشنا للارادة الانسانية الحرة كيف يتيسر لها أن تغير شيئا مما هو فى عالم ، كمية الحركة فيه ثابتة مطردة ، أجابنا ديكارت بأننا نستطيع ، دون احتياج الى أن نغير شيئا من كمية الحركة فى العالم ، أن نغير اتجاه الحركات الموجودة من قبل (وهذا خطأ من جهة الميكانيكا) .

واذن فديكارت يتساءل : على أى موضع من الجسم تؤثر النفس مباشرة ؟

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ٥ ص ٢٢٢

وهو يجيب بأن ذلك الموضع هو فى « الغدة الصنوبرية » (١) التى هى بمثابة الوسيط بين النفس والجسم :تتلقى من النفس الأوامر ، فتوصلها الى الأعصاب فالعضلات ، كما تتلقى من الأعصاب الرسائل الواردة من العالم الخارجى فترسلها الى النفس •

وديكارت يفسر الاتفاق الحاصل بين ما هو بسيكولوجى (نفسى) وبين ما هو فيزيقى (طبيعى) بواسطة هذه الغدة الصنوبرية ، وبواسطة تحرك « الأرواح الحيوانية » (٢) حركة مائلة الى المركز وحركة نائية عنه •

لكن هذه التدقيقات كلها لا تلقى على المسألة ضوءا ساطعا • ومن أجل هذا بعثت الأميرة « اليزابث » الى ديكارت تستعجله أن يوضح المسألة أكثر مما فعل ، فكان رده عليها أنه يجب علينا أن « نشهد » constater اتحاد النفس والجسم ، وأن نختبره ، وأن نحياه بأنفسنا •

٥ — ومن نتائج هذه النظرية الديكارتية أن الانسان ليس ذهنا صرفا ، بل له أيضا حواس ، وأنه يجب الرجوع اليها ، اذ هى تنبئنا من أمر ذلك التعاون العجيب بين النفس والجسم : « ان الأشياء التى تتعلق باتحاد النفس والجسم تعرف بغاية الوضوح بطريق الحواس • وهذا ما جعل الناس الذين لا يتفلسفون قط ، والذين لا يستخدمون الا حواسهم ، لا يشكون فى أن

---

(١) الغدة الصنوبرية جسم صغير بيضوى الشكل ، موجود أمام المخ وقد كانت وظيفة الغدة الصنوبرية مجهولة فى عصر ديكارت •

(٢) « الأرواح الحيوانية » esprits animaux ، فى نظرية ديكارت ، هى جزيئات لطيفة رقيقة من الدم ، ولما كانت صغيرة جدا فهى تتحرك بسرعة خلال الأعصاب وتوصل بين المخ والعضلات من جهة ، وبين أعضاء الحس والمخ من جهة أخرى • وبذلك يتيسر للنفس — ومكانها عند ديكارت فى الغدة الصنوبرية كما رأينا — أن تحرك الجسم وأن تتلقى آثار الأشياء الخارجية • ويقول الجرجانى ان « الروح الحيوانى جسم لطيف منبعه تجويف الجسمانى ، وينتشر بواسطة العروق الضوارب الى أجزاء البدن » (الجرجانى : « التعريفات » ص ٧٦) •

النفس تحرك الجسم ، وأن الجسم يؤثر على النفس ، ولكنهم يعتبرونهما شيئا واحدا ، أى أنهم يتصورون بينهما اتحادا • والانسان حين يقتصر على معاناة الحياة وممارسة المحادثات والشئون العادية ، وحين يكف عن التأمل وعن دراسة الأشياء التى تروض الخيال (يعنى الهندسة والفيزيقا) ، حينئذ يتبين ما بين النفس والجسم من اتحاد وثيق » (١) •

٦ ـ واذا لزم العدول عن تفسير عن ذلك الاتحاد ، فمن الممكن ومن المفيد دراسة أهم آثاره ، ومن بينها « الانفعالات » (٢) ذات الأثر العظيم فى سلوك الانسان ، والتى ينبغى علينا أن نعرف السبيل الى توجيهها وتدبيرها •

كتب ديكارت فى هذه المسألة رسالة « انفعالات النفس » اجابة لرغبة الأميرة « اليزابث » فى أن ينظم الفيلسوف فى ذلك الكتاب أشتات آرائه التى عرض لها من قبل فى رسائله اليها •

وقد يدهش القارىء العصرى اذ يرى فى تلك الرسالة تفسيرات شديدة القرب مما نجد فى علم النفس الفزيولوجى فى أيامنا هذه : نجد أن ديكارت قد اهتدى مثلا الى أن الاضطرابات العضوية التى يكون الجسم مسرحا لها ليست نتيجة للانفعال النفسى أو تعبيرا عنه ، بل انها فى الحقيقة قوام الانفعال : فالانسان يحدث عنده انفعال الخوف مثلا اذا كان يحس بأنه يرتعش أو أنه على وشك الهرب (٣) • وتحتوى هذه الفكرة على بذور نظرية « وليم جيمس » عالم النفس الأمريكانى العصرى فى تفسير الانفعالات والأهواء • يرى « جيمس » أن الانفعال النفسى ليس الا الشعور بالظواهر

---

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ـ ت ، م ٣ ٦٩٧ •

(٢) قد استعمل ديكارت لفظ Passion (انفعال أو هوى) للدلالة على جميع عواطف النفس وخطراتها كالحب والكراهية والفرح والحزن والترجى والخوف الخ •• لكن اللفظ لم يعد يستعمل الآن الا للدلالة على الميول الحادة المتطرفة ومثالها الغضب ، أو الميول القوية المزمنة ويمثلها البخل ••

(٣) « رسالة الانفعالات » ، مادة ٩٤ •

العضوية (كتمدد العضلات أو انقباضها) ، وهى الظواهر التى تحدث عندنا بغرائز البدن عند تصور شيء من الأشياء • قال العالم الأمريكانى : « يعبر الناس فى لغتهم الجارية بعبارات مثل قولهم : لقد فقدنا أموالنا ، وانا لمحزونون وانا لباكون ؛ وقد نلاقى وحشا مفترسا فنفزع ونجرى ؛ وقد يسبنا شخص فنغضب ونضرب ؛ والحقيقة أننا يجب أن نبدل هذا الترتيب والتعقيب ؛ انما الترتيب الصحيح هكذا : نشعر بأننا محزونون لأننا نبكى ، وأننا مغضبون لأننا نضرب ، وأننا خائفون لأننا نرتعش » (١) •

٧ ـ يحلل ديكارت انفعالات النفس واحدا واحدا ، ويعقب على كل تحليل بفصل فى وجه استخدام الانفعال والانتفاع به • ويرى الفيلسوف أن الانفعالات والأهواء طبيعية ، وهى فى ذاتها حسنة ؛ وهو يخالف فى هذا ما ذهب اليه « الرواقيون » الذين زعموا أن الأهواء أمراض من أمراض النفس فينبغى محاربتها والقضاء عليها بتاتا (٢) • واذن فالانفعالات عند ديكارت ليست أشياء رديئة بل طيبة وفيها مصلحة للبدن والنفس جميعا ، وانما الذى يجب علينا أن نتجنبه هو انحرافاتها وسوء استعمالها (٣) •

٨ ـ والذى يقوم بمراقبة الانفعالات هو ارادة الكائن العاقل ، وهى ارادة حرة لا سبيل الى قهرها • ومع ذلك فبالطبيعة والعادة توطدت بين بعض حركات الجسم وبعض أفكار النفس علاقات وثيقة جدا ، بحيث أصبحت مكافحة الشهوات والانفعالات مباشرة وجهرة من الأمور التى تتطلب من

---

(١) وليم جيمس • « مبادىء علم النفس » سنة ١٨٨٤ (الفصل الرابع والعشرون) ، انظر الترجمة الفرنسية بقلم « جورج دوما » فى كتابه : « نظرية الانفعال عند وليم جيمس » باريس سنة ١٩٠٦ •

وفى القرآن الكريم : « لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا » : قدم الحركة البدنية على الانفعال النفسى ، كما فى نظرية ديكارت •

(٢) انظر كتابنا : « الفلسفة الرواقية » الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٩ ص ٢٠٩ •

(٣) « رسالة الانفعالات » : المواد ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤١ •

الانسان أن يسيطر على نفسه سيطرة نادرة قلما تتاح لأكثر الناس •

من أجل هـذا كان من الملائم أن نلجأ أحيانا الى « المناورة » و « الحيلة stratégie » : نرى مثلا أن ارادتنا عاجزة عن أن توسع حدقة العين مباشرة ، لكنا لو مددنا البصر لنرى شيئا من بعيد ، اتسعت حدقة العين توا • وكذلك الحال فى الانفعالات : لا نستطيع أن نستحدثها مباشرة ، ولا أن نقضى على شىء منها مباشرة ، ولكن ذلك ميسور بالواسطة وبصفة غير مباشرة ، وما علينا الا أن نتمثل الأمور المتصلة فى العادة بالانفعالات التى نريد اكتسابها ، والتى هى مخالفة للانفعالات التى نود أن ننبذها : فلكى نلقى فى نفوسنا شعور الطمأنينة ، ونستثير فيها بعض الشجاعة ، ونتخلص من انفعال الخوف بازاء أمر من الأمور ، ليس يكفى أن تتجه ارادتنا الى ذلك ، بل يجب أن ننظر فى الأسباب أو الشواهد التى تحملنا على الاعتقاد بأن الخطر ليس كبيرا كما نتوهم ، وأن مقاومتنا ودفاعنا عن أنفسنا أقل خطرا وأضمن لنجاتنا من الهرب ، وأن فى الثبات والانتصار مفخرة ، وفى التقهقر والهرب معرة ، الى غير ذلك من اعتبارات (١) •

وشىء من هذا القبيل يحدث فى تدريب بعض الحيوانات : فالحركة الأولى الغريزية عند الكلب حين يرى حجلا أن ينطلق وراءه ، وحين يسمع طلقة البندقية أن يولى الأدبار • ولكن الكلب الذى درب على الصيد يحدث منه حركات مخالفة لتلك : ألست تراه حين يرى الحجل يقف فى مكانه ، وحين يسمع صوت البندقية يجرى صوب الحجل ؟

وكذلك الارادة الانسانية : اذا استرشدت بنور العقل ، واتخذت الحيلة ، والتمست لها حلفاء من الانفعالات المضادة ، استطاعت أن تحصل من نفس الانسان على ما تحققه عند الحيوان بطريق التربية والتدريب : وهذه « السياسة » فى معارضة الانفعالات تتطلب قدرا من الحذق واللباقة

---

(١) « رسالة الانفعالات » : مادة ٤٥ •

industrie ، ولكنها مكللة بالنجاح ، وكل نفس ، مهما يكن من ضعف ارادتها ، تستطيع اذا دبرت انفعالاتها أن تكتسب سلطانا مطلقا عليها (١) •

٩ ـ والذى يسترعى انتباهنا فى « رسالة الانفعالات » كلها هو اهتمام ديكارت اهتماما ظاهرا بأن يستخدم تلك البحوث النفسية الفزيولوجية فى تشييد مذهب أخلاقى يتلخص فى السيطرة على الأهواء والعواطف • وربما كان هذا الجزء من أخلاقيات ديكارت هو أكثر أجزائها جدة وطرافة • كتب ديكارت فى « المقال فى المنهج » : « العقل يعتمد على المزاج وعلى بنية الأعضاء اعتمادا كبيرا بحيث أنه اذا كان من الممكن أن نجد وسيلة من الوسائل تجعل الناس عامة أحكم وأمهر مما كانوا حتى اليوم ، فانى أحسب أننا يجب أن نلتمس تلك الوسيلة فى علم الطب » (٢) • ولقد كتب الفيلسوف الى « شانو » بهذا الصدد : « لا أكتم عنك أن الفكرة التى حاولت تحصيلها عن الطبيعة قد نفعتنى نفعا عظيما فى اقامة أسس يقينية فى الأخلاق » (٣) •

على أن تدبير الانفعالات على نحو ما رأينا أنما يضع تحت تصرفنا وسائل ، ولكنه لا يحدد لنا الأفكار التى يكشف العقل عنها ، وسنلم بها فى الفصل التالى •

(١) « رسالة الانفعالات » : مادة ٥٠ •
(٢) « المقال فى المنهج » القسم السادس (الترجمة العربية ، ص ١٠١)
(٣) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ـ ت ، م ٤ ص ٤٤١

الفصل السادس

مذهب الأخلاق

١ – ان الانسان حين يطلب الحقيقة بعقله ، يستطيع فى اطمئنان أن يصطنع منهج الشك ، فيوقف أحكامه على الأشياء ريثما ينجلى له وجه اليقين . اما وهو يمارس الحياة ، فانه لا يستطيع أن يوقف أفعاله كما يشاء ، فالحياة قصيرة ، وأعمال الحياة لا تدع لنا فرصة للتردد أو التخلف عن الركب ، والحكيم لا يريد أن « يظل مزعزعا فى أفعاله حين يضطره العقل الى التردد فى أحكامه » ؟ وفى مواجهة الظروف المتغيرة لا بد للانسان من أن يقول : « لا » أو أن يقول : « نعم » ، ويتعين عليه أن يعرف لم يقول هذه القولة أو تلك . لأن الشك ، اذ يوقع شيئا من الاضطراب فى الوجود ، يهدد بالخطر النشاط الذهنى نفسه . واذن فانتظارا لليوم الذى يتيسر لنا فيه عن طريق الفلسفة والعلم أن نقيم « أخلاقا نهائية » ، لا بد لنا من اتخاذ « أخلاق مؤقتة » « morale provisoire ».

وخلاصة هذه الأخلاق عبارة عن خضوع الانسان لقوانين بلاده وعاداتها وديانتها ، ومجاراة العرف السائد والأوضاع القائمة ، وتجنب الشك فى أمور الحياة العملية ، ومجاهدة النفس وقمع شهواتها وأهوائها بدلا من مغالبة الحظوظ والمقادير (١) .

---

(١) فى القسم الثالث من « المقال فى المنهج » ذكر ديكارت القواعد الثلاث التى تيسر له اذا سار عليها أن يحيا حياة سعيدة بقدر ما فى الامكان ، أى حياة الهدوء اللازم للمضى فى بحوثه وتأملاته (« المقال » ق ٣ – طبع أ – ت ، م ٦ ص ٢٢) الأولى : « أن أطيع قوانين بلادى وعاداتها ، وأن أحرص على مراعاة دينها .. » والثانية : أن أكون أشد ما يمكن تصميما فى أفعالى.. » والثالثة : « أن أسعى دائما الى مغالبة نفسى بدلا من مغالبة المقادير ، وأن أغير رغباتى بدلا من أن أغير نظام العالم .. » . واذا كانت القاعدة الأولى تطابق

وعلى هذا النحو حاول ديكارت أن يحل مشكلة الصلة بين المعرفة والعمل، تلك المشكلة الناشئة من قلة حول الانسان فى هذه الدنيا ، واضطراره الى أن ينظم حياته وأعماله قبل أن يصل الى الحقائق اليقينية التى تكشف عنها الأنوار العقلية : لأن من دواعى الأسف أن أنوار العقل كثيرا ما تبطىء فى مجيئها ، ولكن الحياة تمضى لا تعرف الابطاء أو الارجاء ، ولا تدع للمرء فسحة من الوقت للتأمل قبل اتخاذ قرار •

٢ ـ ولكن كان من اللازم ، اتماما وتتويجا للفلسفة الديكارتية ، ظهور « أخلاق نهائية » « تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى » • واذا كان هذا الفيلسوف الأخلاقى صاحب الرسالة الانسانية على الأصالة قد رحل عن هذا العالم قبل أن يتاح له أن يكتب هذه التتمة المنطقية لمذهبه ، فان الباحث « الجوانى » أى الذى يصحب ديكارت صحبة تعاطف واتناس ، يستطيع أن يهتدى الى عناصرها المتفرقة فى كتاب « انفعالات النفس » وفى كثير من رسائله الى الأميرة « اليزابث » والى الملكة كريستين ، والى شانو سفير فرنسا لدى هذه الملكة •

والأخلاق النهائية ما كانت لتعارض الأخلاق المؤقتة ، لأن المقصود من كل منهما أن تيسر للانسان أن يحيا حياة « سعيدة » بقدر ما فى الامكان • ولكن القاعدة الأولى من الأخلاق المؤقتة لم يعد لها الآن مسوغ أو سبب وجود ، ما دام قد أصبح فى مقدورنا أن نتخذ العقل اماما ، وأن نستعيض عن التقاليد المرعية بالحقائق العلمية التى أقامتها الميتافيزيقا • أما القاعدتان التاليتان ـ والهامهما رواقى كما أشرنا ـ فمقدر لهما البقاء والحفاظ عليهما فى الأخلاق النهائية • : لأن فكرة ارادة قوية ، مصممة على صون استقلالها عن الظروف الخارجية ، فكرة خليقة أن تظل مبدأ ثابتا من المبادىء الأساسية • وكل ما فى الأمر أن العلم يزودنا فى المستقبل بوسائل للعمل كانت تنقصنا فيما مضى

سلوك الأبيقوريين وكثيرين من الشكاك ، فالقاعدتان الأخريان فيهما نفحات من حكمة الرواقيين •

من الزمن • ودراسة الانفعالات دراسة علمية تتيح لنا أن نستيقن من أن الانسان يستطيع دائما أن يسيطر على انفعال ما بمعارضته بانفعال آخر (مثال ذلك معارضة الخوف بالطموح) أو يستطيع أن يوجه الخيال الى اتجاه مضاد للانفعال المستنكر (ومثال ذلك أن يخطر ببالنا « أن الأمان يكون فى الدفاع والصمود أكثر مما يكون فى الهرب أو النكوص ؛ وأن الكرامة والفرح موفوران فى الانتصار ، فى وحين أننا لا نجنى من التخاذل والفرار غير الندم والعار » •

ويمضى ديكارت فى تخيله الملهم لعواطف الانسان وانفعالاته ، فيسوقنا الى هذه النتيجة المستبشرة المشجعة اذ يقول : « ان الناس العاديين ، بل ان أضعفهم نفسا وأوهنهم جأشا يستطيعون هم أيضا أن يكتسبوا سلطانا واسعا جدا على انفعالاتهم جميعا ، لو أننا عرفنا السبيل الى استخدام الحيلة فى تقويمهم وحسن قيادتهم » •

وأكثر من هذا ، حين يصير علم الطب فى المستقبل أكثر تقدما مما هو عليه الآن ، حينئذ يتيسر للانسان العارف أن يهيمن على الأذهان والأفكار عن طريق الأبدان : « فان الذهن يعتمد اعتمادا كبيرا على المزاج وعلى استعداد أعضاء البدن ، بحيث أنه اذا كان من الممكن أن نجد وسيلة تجعل الناس على العموم أحكم وأبرع مما كانوا حتى اليوم ، فاعتقادى أننا يجب أن نلمسها فى الطب دون سواه » •

٣ ـ ان معرفة الميتافيزيقا الحقة والفيزيقا الصحيحة معرفة يقينية تعيننا الآن على استنباط مذهب أخلاقى يقينى • وموضوع الأخلاق تدبير أفكارنا وهداية أعمالنا على الوجه الملائم لكى ننال السعادة • وأمثل السبل وأوثقها لكى نعمل أعمالا ملائمة للسعادة هو أن نعمل وفقا للعقل (١) •

---

(١) آراء ديكارت فى الأخلاق متأثرة أثرا ظاهرا بمذهب الرواقيين (انظر: كتابنا : « الفلسفة الرواقية » ١٩٥٩ ص ٢٠٧) • يفرق ديكارت كما فعل الرواقيون بين نوعين من الخيرات : الخيرات التى فى مقدورنا ونحن مسئولون

٤ ـ فأول ما يعلمنا مذهب الأخلاق من مبادىء السلوك هو أن نسير دائما على الوجه الملائم ، في عالم خلقه الله ذو الكمال المطلق الذى برهنت الميتافيزيقا على وجوده . وبما أن الله لامتناه ، فان قدرته واسعة ، وقضاءه نافذ . لكن بما أنه كامل ، فهو كريم واسع الفضل . واذن فكل ما يحدث لنا فمن الله ولا مرد له ؛ لكنه يحدث لنا من أجل مصلحتنا وان كان فى ظاهره مكروها . واذن فالميتافيزيقا الصحيحة تعلمنا أولا : أن نقبل فى ثقة جميع الحوادث ، وأن يكون قبولنا أياها قائما على محبتنا لله الذى يرسلها الينا (١) :

٥ ـ والدرس الثانى الذى تعلمنا الميتافيزيقا هو أن نفوسنا روحية محضة ، وأنها تفترق افتراقا حقيقيا عن أبداننا . وكما أن كمال الله هو أساس قوانين الحركة فى علم الطبيعة وأساس الثقة بالله فى علم الأخلاق ، فان التفرقة بين النفس والجسم هى أساس « الآلية الشاملة » فى الفيزيقا ، وأساس اعتزال المصالح الدنيوية فى الأخلاق . فالنفس التى تعرف أنها مستقلة عن الجسم

عنها مسئولية اخلاقية : والخيرات التى ليست فى مقدورنا ولسنا بمسئولين عنها . والنوع الأول من الخيرات هو الخيرات الحقة ، لأنها راجعة الينا ولنا قدرة عليها . أما النوع الثانى فليس خيرا على الحقيقة : « انما يكون الخير الأسمى لكل شخص فى الارادة الثابتة على عمل الخير وفى الرضى الناشىء عنها » . ويرى ديكارت أيضا ، وهو فى هذا على وفاق مع الرواقيين ، أن الخير الأسمى هو معرفة الحق ، لأن الخير والحق عنده أمر واحد . وهو يقول : « لما كانت ارادتنا لا تميل الى السعى وراء شىء أو الى الانصراف عنه الا لأن ملكة الحكم عندنا تصور لنا ذلك الشىء حسنا أو قبيحا ، فيكفى أن نحكم حكما حسنا لكى نفعل فعلا حسنا » . واذن فليس ثمة فرق بين الحق العلمى والحق الأخلاقى ، لأن الارادة هى التى توجه الأفكار : فيكون صنيعها حسنا اذا اهتدت بأفكار واضحة متميزة ، ويكون صنيعها سيئا اذا استرشدت بأفكار غامضة مبهمة . والقاعدة المثلى لارادتنا هى أن نريد العالم على نظامه الذى وجد عليه ، اذ ليس لنا سيطرة كاملة الا على أفكارنا . وما دام الأمر كذلك فخليق بنا أن نسعى لمغالبة رغباتنا لا لتغيير نظام العالم .

(١) رسالة « ديكارت الى اليزابث » فى ١٥ سبتمبر ١٦٤٥ (ضمن « رسائل فى الأخلاق » نشرة شفالييه ، باريس ١٩٣٥ ص ٨٩) .

تعرف بذلك أنها أشرف منه ، وأنها بالطبع باقية لا تموت ، وأن بمقدورها أن تنال السعادة ، وأن سعادتها أسمى سموا لامتناهيا من السعادة التى تنعم بها فى هذه الدنيا . وبهذا أيضا ينتفى الخوف من الموت ، ويتوطد النظر بازدراء الى أمور هذه الدنيا وخيراتها : وهما قاعدتان مهمتان من قواعد الأخلاق (١).

٦ ـ لكن الطبيعيات تجىء هنا مكملة تعاليم الميتافيزيقا : تبين لنا عظم الكون واتساعه ، فتخلصنا من ذلك الهم الباطل الذى يشغل أنفسنا بما يجاوز طاقتنا . فالمادة ليست الا امتدادا كما رأينا ، والامتداد غير محدود ، والكون المادى ممتد امتدادا لا حد له . واذن فكيف يعتقد بعد هذا أن كل ما هو مخلوق لم يخلق الا لخدمة هذه الأرض ، وأن الأرض نفسها ما خلقت الا لمصلحة الانسان ، كما هو غالب ظن الناس ؟ ألا أن هذا الوهم ذو أثر على هداية حياتنا الأخلاقية : فمن اعتقد أن الكون مجعول لأجله فقد مال بهذا الاعتقاد الى الظن بأن الأرض هى مقامنا ومثوانا ، وأن الحياة الراهنة هى خير مالنا من حياة ، واغتصب لنفسه الحق فى أن يفسر بالنسبة الى نفسه هيأة العالم وسلوكه ، فيغضب حين يخال أن فى صنع الله وآثاره بعض العيوب : وهذا من شأنه أن يثير فى نفسه القلق وأن ينغص عليه سعادته (٢) .

٧ ـ تلك الحال الرشيدة التى يهدى اليها مذهب ديكارت هى حال رجل يقود آراءه وأفكاره وفقا للحق والصواب . وبقى أن نتعرف كيف تكون أفعاله وتصرفاته بازاء غيره من الناس .

يتلخص المبدأ الأساسى الذى يجب أن يسترشد به سلوك الانسان فى المجتمع فيما يلى : كل منا شخص منفصل عن الآخرين ؛ فمصالحه متميزة عن مصالح سائر أفراد الكون . لكن لما كان ذلك الشخص المنفصل لا يستطيع أن يبقى وحده ، فقد وجب عليه دائما أن يجعل مصالحه

---

(١) نفس الرسالة « من ديكارت الى اليزابت .
(٢) نفس المصدر السابق ، ٨٩ ـ ٩٠ .

تابعة للمصالح المشروعة ، مصالح الكل الذى هو جزء منه • فالفرد اذا نظرنا اليه من هذه الجهة ، لم يكن فحسب من أهل أرض ليست هى نفسها الا جزءا من الكون ، بل هو أيضا من أهل جزء معين من هذه الأرض ، وهو بوجه خاص عضو من أعضاء الدولة التى يعيش فى كنفها ، وعضو فى الأمة التى يدين بالولاء لها ، وعضو من أعضاء الأسرة التى نشأ فيها (١) •

أجل قد يكون من الحماقة أن يلقى الانسان كثيرا من الأذى لكى يحصل للآخرين قليلا من الخيرات ! وان من الخطأ يقينا أن يكون الرجل أرفع من جميع مواطنيه فيلقى بنفسه فى الهلاك لانقاذهم ! ولكن هنالك خطأ مناقضا هو أبلغ خطبا وأكثر شيوعا ، وهو الأنانية • أما شعور الانسان بكونه جزءا من كل ، مصلحته العامة مقدمة على مصلحتنا ، فهو مصدر لفضائل أهل البطولة : هو الذى يسوقنا الى أن نجازف بحياتنا خدمة للغير ، ولو لم نكن نشعر شعورا واضحا بالأسباب التى تضطرنا الى أن نفعل ذلك • لكن أرفع ما قد يكون لدينا من أسباب لأن نفعل ذلك هو « محبة الله » ، والثقة به ، والاعتماد عليه • فمن أسلم وجهه لله انخلع بذلك عن مصالحه الشخصية ، ولم يشق عليه أن يقدم مصالح الآخرين على مصالحه (٢) • كتب ديكارت : « لا شك عندى فى أننا نستطيع حقا أن نحب الله بمحض ما فى فطرتنا من قوة ؛ ولا ثواب على تلك المحبة اللهم الا أن يكون ذلك فضلا من الله ومنة ، وأنا تارك هذه المسألة لرجال الدين ، ولكنى أجسر فأقول ان محبة الله ، بالنظر الى هذه الحياة الدنيا ، هى خير ما يتاح لنا من عواطف ، بل قد تكون أقواها جميعا » (٣) •

٨ ـ ومثل هذه المبادىء تعين أوليا على توجيه سلوكنا توجيها عاما ،

(١) نفس الرسالة « من ديكارت الى اليزابث » بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٦٤٥ (« مؤلفات ديكارت » : طبع أدام وتانرى م ٤ ص ١٩٣) •

(٢) وهذه الفكرة هى الأصل الذى اعتمد عليه اسبينوزا من بعد فى بناء فلسفته الأخلاقية •

(٣) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ـ ت م ٤ ص ٦٠٧ ـ ٦٠٨ •

ولكن الأخلاق تتعرض حتى لتفاصيل أحكامنا وأفعالنا • فما القواعد الأخص التي ينبغي على الانسان أن يتبعها لتنظيم أحكامه وأفعاله ؟

هنالك عيب أخلاقي يقلق ضمير الانسان الباحث عن معرفة ما ينبغي التصميم عليه : ذلك هو التردد • فالمتردد انسان لا يعقد العزم على شيء ، لأنه لا يرى بوضوح ما ينبغي أن يعمل • وقد ينتهي به الأمر عموما الى أن يصمم على أى شيء بالمصادفة ؟ فاذا استبان من عواقب تردده أو تسرعه مبلغ الخطأ الذى وقع فيه أصبح مثار السريرة ، يزعجه الأسف على ما لم يعمل أو الندم على ما فرط منه ، وانتابته الهواجس ، وأصبحت حياة ضميره عذابا مستمرا •

واذن فيجب البعد عن الندم ، كما يجب التصميم فى الوقت الملائم ، لأن الحياة تتطلب البت وسرعة العمل ، ولا تحتمل الارجاء والتأجيل (١) •

٩ ـ ولمعالجة هذا الداء يحسن التفكر فى العلل التى تحول عادة دون أن نرى ما ينبغى أن يعتزم • وتلك العلل ليست الا شهواتنا وأهواءنا ؟ فهذه الحركات الحسية المحضة التى تشعر بها نفوسنا نتيجة اتحادها بأبداننا ، تمنعنا من تقدير الحوادث حق قدرها ، بل تخيل الينا الخيرات أو الشرور أعظم مما هى فى واقع الأمر • وفى الأخلاق الصحيحة شفاء لهذا : فهى اذ تحصى الأهواء ، وتضع لها التعريفات والتقسيمات ، توقفنا على طبيعتها ، وتبين لنا نشوءها ووجوده استخدامها أو كف أذاها عنا •

وعلم الطب الصحيح ، الذى يقوم على معرفة مضبوطة لبدن الانسان ، يستطيع هنا أن يقدم للأخلاق معونة فعلية ، اذ يمدها بالوسائل لمقاومة الخلل الجسمى الذى يصاحب جميع الانفعالات الحادة ، ويمدها بوسائل السيطرة عليها فى غير عنف ولا ارهاق (٢) •

---

(١) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ـ ت ، م ص ٢٦٦ •

(٢) « مبادىء الفلسفة » المقدمة ، « المقال فى المنهج » القسم السادس ، « رسالة الانفعالات » : مادة ٥٠ ، قارن مادة ٤٦ ، ٤٧ •

١٠ ــ وتبقى بعد ذلك جميع الحالات التى يمتنع فيها على عقولنا ولو كانت خالية من الهوى ، أن تقرر فى يقين ما ينبغى أن يعمل • عندئذ نستطيع أن نوجه أنظارنا الى البيئة التى نعيش فيها ، فنشاهد أخلاقها وعاداتها ، وننقدها نقد وعى وتبصر ، لنتبين الى أى حد يجمل بنا اتباعها • واذا أعوزنا اليقين التام ــ ولشد ما يعوزنا فى مثل هذه الأمور ــ فحسبنا أن ننظم شئوننا بشىء من الحكمة العملية « المؤقتة » كالتى يصفها كتاب « المقال فى المنهج » (١) •

والخلاصة أن اطمئنان النفس وسعادتها هما أوفى جزاء لحياة انتظمت وفقا لمطالب العقل • ولم يتردد ديكارت فى التصريح بأن العقل كاف ، اذا وجه توجيها حسنا ، فى أن يهدينا الى أعلى وأكمل أخلاق •

والأخلاق الديكارتية فى صميمها أخلاق عقلية ، ترى ما رآه الرواقيون من أن « الحياة الفاضلة هى الحياة وفقا للعقل » وتلقى فى روع الانسان الثقة فى نفسه ، وتسمح لمن يسترشد بالعقل أن يبلغ الحكمة البشرية ، وتحميه من أن ينــوء بعبء الطبيعة ، تعنيه على أن يستخدمها ويسيطر عليها (٢) •

---

(١) هى ــ كما بينا فيما تقدم ــ « الأخلاق المؤقتة » التى فرضها ديكارت على نفسه ، حين طلب الحقيقة بعقله فاصطنع منهج الشك ، ولم يرد أن يظل « مزعزعا فى أفعاله حين يضطره العقل الى التردد فى أحكامه » • وأحكام هذه الأخلاق عبارة عن خضوع الانسان لقوانين بلاده وعاداتها ودينها ، ومجاراة العرف والأوضاع القائمة ، وتجنب الشك فى المسائل العملية ، ومجاهدة النفس وقمع شهواتها وأهوائها بدلا من مغالبة الحظوظ والمقادير (« المقــال فى المنهج » القسم الثالث • طبع أ ــ ت م ٦ ص ٢٢ ، الترجمة العربية ص ٣٧ ــ ٦٣) • وعلى هذا النحو حاول ديكارت أن يحل مشكلة المعرفة والعمل ، تلك المشكلة الناشئة من قلة حول الانسان فى هذه الدنيا ، واضطراره الى أن ينظم حياته وأعماله قبل أن يصل الى الحقائق اليقينية التى تكشف عنها الأنوار العقلية : لأن من دواعى الأسف أن أنوار العقل كثيرا ما تبطىء فى مجيئها ،ولكن الحياة لا تعرف الابطاء والارجاء ، ولا تدع للانسان فسحة من الوقت للتأمل قبل الشروع فى أعماله اليومية •

(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ــ ث ، م ٤ ص ٤٨٦ بع •

وأخلاق المستقبل فى نظر ديكارت هى الأخلاق العلمية • واذا كان للأخلاق « المؤقتة » معنى عند الفيلسوف ، فمعناها أنها « نسبية » أى مقيدة بالزمان والمكان ، ولا تعبر عن الحقيقة المطلقة وانما عما يحسن فعله مؤقتا ، تبعا لأحوالنا وظروف معرفتنا الراهنة ، وانتظارا لحال أحسن ومعرفة أوثق • وهذه الحال الأحسن ، وهذه المعرفة الأوثق ستكون نعمة من نعم العلم على الانسانية يوما ما • فالأخلاق المستقبلة التى ستكون « حاسمة » غير مؤقتة سوف تقوم على الحقيقة العلمية وسوف تحتل منزلة الصدارة حين يكتب لغيرها الفناء فى ضوء العلم (١) • وعلى هذا المبدأ ، طلب الحقيقة من طريق العقل ، أقام ديكارت مذهبه فى التفاؤل •

١١ ـ لكن يبدو أن العقل وحده لا يكفى ، وأن الأخلاق لن تجد تتمتها الا فى الدين (٢) •

ومن مراسلات ديكارت مع الأميرة « اليزابث » يبرز هذا الدرس العظيم العميق ، وهو الدرس نفسه الذى نخرج به من الفلسفة الديكارتية كلها:

لنكن حريصين ، فى حياتنا الراهنة ، على أن نضع خيرنا الأسمى فوق تقلبات الحظ ومتاهات الرأى ، وأن نبذل كل ما فى مقدورنا لكى نخلق فى أنفسنا مقرا مكينا وركنا شديدا نأوى اليه فنجد فيه جو السعادة والطمأنينة •

أما المستقبل فبيد الله فلندعه يأت فى وقته دون قلق أو ضجر ، ولنتعلم كيف نصبر وكيف ننتظر ، ولنكن دواما من المؤملين الواثقين •

---

(١) شارل أدام : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ، باريس سنة ١٩١٠ ، ص ٥٨ •

(٢) : مرجريت نيل « ديكارت والأميرة اليزابث » : باريس سنة ١٩٤٦ ، ص ١٣٤ بع •

الفصل السابع

نظرية الجمال

١ ــ هل فى الامكان أن نجد فى مذهب ديكارت نظرية عن الجمال ؟ بعض الباحثين فى الفلسفة الديكارتية أجابوا على هذا السؤال اجابة سلبية (١) ؛ وأغلبهم ذهبوا الى أن المذهب ينطوى على نظرية جمالية ، وان لم يصرح الفيلسوف بها ؛ وكثيرون سلموا من أول الأمر بأن النظرية الديكارتية قد صبغت صبغة عقلية .

فقبيل انتهاء القرن الماضى كتب « فوييه » يقول : « ان ديكارت ــ بالطبع ــ يتصور الجميل على غرار الحق . لقد قال ذات يوم لمدام روزاى انه لا يعرف جمالا يعدل جمال الحقيقة .. وكان يرى أن الجمال فى امرأة ذات حسن وبهاء لا يقوم فى تألق بعض الأجزاء على الخصوص ، وانما يكون حين تبلغ كل الأجزاء فى مجموعها من التوافق واعتدال المزاج بحيث لا يتغلب أحدها على الأجزاء الأخرى ، خشية أن يذهب التناسب بين سائرها ، فيكون المركب أقل كمالا . ويتبين المرء هنا الروح العلمية عند ديكارت ، ذلك العاشق لما هو مرتب وما هو منظم ، وبالتالى لما هو عقلى .. » ويقول « فوييه » بعد ذلك : « قد جعل ديكارت من الموسيقى علما استنباطيا . ووضع مبادىء واستخلص منها بالبرهان العقلى تفسيرا للذائذ الآذان (السمع) » (٢) .

وقد نحا « هاملان » منحى قريبا من هذا حين قال : « ليس لعلم الجمال ، تحت أى عنوان ، مكان فى تصنيف العلوم عند ديكارت . فان ما كتبه عن « الجميل » انما يرجع أغلبه الى زمان شبابه ؛ شغل به فى بداية رسالته عن

---

(١) انظر : جستاف لانسون : « أثر الفلسفة الديكارتية فى الأدب الفرنسى» مقال فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » ، يوليو سنة ١٨٩٦ .
(٢) فوييه : « ديكارت » باريس سنة ١٨٩٢ ص ١٦٧ ــ ١٦٩ .

الموسيقى ، ولم يعد قط الى هـذا الموضوع بعد سنة ١٦٣٠ ؛ على أن آراء ديكارت لم تتغير فى تلك الفترة . ومما يؤسف له أنها قد أجملت اجمالا شديدا » . وخلص « هاملان » من كلامه الى أن « النظرية الديكارتية عن الفن قد لخصها « بوالو » ـ عامدا أو غير عامد ـ فى البيت المشهور : لا شيء بجميل الا الحق ، وأن كتاب « الفن الشعرى » انما يبسط هذه النظرية عينها وأن توضيحها بالشواهد يجب أن يلتمس فى أدب القرن السابع عشر ، وهو أدب ذهنى وطبيعى فى آن واحد » (١) .

٢ ـ لـكن ما كتبـه « فكتورباش » أستاذ علم الجمال بالسربون ـ ابان مؤتمر ديكارت المنعقد فى باريس سنة ١٩٣٧ ـ قد ألقى ضوءا جديدا على هذا الموضوع . فقد بين لنا هذا الباحث أن فى مذهب ديكارت نظرية عن الجمال ، وأن هذه النظرية قد صرح الفيلسوف بها فى غير مواربة أو دوران ، وأننا اذا أدخلنا فى حسابنا كل ما جاء فى رسائل ديكارت عن الفن وجدنا النظرية أغنى وأخصب مما ظن « هاملان » ، وأن الآراء الديكارتية لا تقف عند الموسيقى بل تصدق أيضا على الفنون الأخرى ، وأن هذه الآراء ليست كلها مصبوغة صبغة ذهنية ، بل أن نصيب الاحساس وترابط الصور فيها مساو على الأقل لنصيب العقل ، وأن ديكارت بعد أن بحث مسألة الجمال على العموم وتساءل عن ماهيته ، خلص الى أن من المستحيل تحديده تحديدا دقيقا ، وأنه ليس هناك بداهة جمالية ؛ وجملة القول ان « ما يروق أكبر عدد من الناس يمكن أن نسميه هو الأجمل » (٢) .

٣ ـ عرفنا فيما تقدم من سيرة ديكارت أن الفيلسوف قـد أغرم بالشعـر والشعراء ، وأنه أطال النظر فى الفن التمثيلى ، وألف للملكة كريستين تمثيلية شعرية غنائية . لكن يبدو أن الموسيقى كانت أقرب الفنون الى قلبه ! فقـد

---

(٢) هاملان : « مذهب ديكارت » باريس سنة ١٩٢١ ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦ .
(١) فكتور باش : بحث فى الجزء الثانى من « أعمال مؤتمر ديكارت » باريس سنة ١٩٣٧ ص ٦٦ وما بعدها .

تعف بها طوال حياته ؛ ولما كانت الموسيقى تعتمد من جهة على حس السمع اعتمادا تاما ، وكانت من جهة أخرى تخضع للقواعد العقلية المضبوطة ، وبعبارة أخرى لما كانت دراسة فزيولوجية ورياضية معا ، فقد كان لا بد أن تسترعى نظر مؤلف « رسالة الانفعالات » ؛ والحق أنها عند الفيلسوف هى الفن على الأصالة ، وليس بعجيب أن يقيم عليها أسس نظرية فى الجمال .

٤ ـ فلننظر اذن فى « رسالة الموسيقى » وهى رسالة ألفها ديكارت فى « بريدا » (هولندا) فى ٣١ من ديسمبر سنة ١٦١٨ ونشرت لأول مرة سنة ١٦٥٠ بعد وفاته . ما هو لب هذه الرسالة ؟

بعد أن قرر الفيلسوف أولا أن موضوع الموسيقى هو الصوت ، قرر أن غايتها أن تبعث فينا الشعور بالتلذذ ومشاعر أخرى مختلفة : ذلك أن الأصوات الموسيقية قد تولد فينا شيئا من الحزن ومع ذلك نلتذ بها . ولا عجب فى هذا الأمر ، فهذا هو شأن المراثى والمآسى ـ وبعد أن بين أن الصفتين الأساسيتين للصوت هما « المدة » ، « durée » و « الشدة » « intensité » صرح بعجزه عن تفسير طبيعة الصوت ذاتها وكيف يثير الصوت فينا التلذذ والسرور ، وأحال المشكلة الى صاحب العلم الطبيعى ؛ وخلص الى أن كل ما يستطيع أن يقول هو أن صوت الانسان ألذ الأصوات عندنا ، لأنه ملائم لطبيعتنا الانسانية ، ولأننا نجد ، وفقا لقوانين «التعاطف» « sympathie » و «التنافر» « antipathie» أن صوت الصديق أعز لدينا من صوت العدو(١) .

بعد هذا وضع ديكارت القضايا السبع التالية :

(١) أن جميع الأصوات يمكن أن تجلب لنا شيئا من السرور .

(٢) أنه لكى يتولد هذا السرور يجب أن يكون هنالك تناسب بين الموضوع والحس الذى يدركه : فطلقات البارود وصوت الرعد مثلا لا يلائمان الموسيقى ، لأنهما يؤذيان آذاننا ، وزيادة وهج الشمس تؤذى العين .

---

(١) فكتور باش : المصدر السابق ، ص ٧٠ .

(٣) يجب أن يكون الموضوع بحيث لا يقع تحت الحس فى صعوبة زائدة أو ابهام زائد ؛ وبعبارة أخرى يشترط فى تلذذنا بموضوع أن تكون حواسنا قادرة على أن تتلقاه من غير مجهود ، وأن يبدو لحواسنا خاليا من الابهام والغموض : فالشكل ، حتى المنتظم ، اذا كان كثير الخطوط بحيث لا يستطيع الحس أن يدركه فى وضوح وتميز ، يروقنا أقل مما يروقنا الشكل المؤلف من خطوط متساوية : وهذا ناتج من أن الموضوع يكون ادراكه أيسر كلما كان الاختلاف بين أجزائه أقل •

(٤) يقل الاختلاف بين أجزاء الموضوع كلما زاد التناسب بينها •

(٥) وهذا التناسب يجب أن يكون حسابيا لا هندسيا : لأن التناسب الحسابى يحتوى على عناصر أقل مما فى التناسب الهندسى فلا يتعب الحس فى ادراكه •

(٦) أن أكثر ما تلتذ به النفس من موضوعات الحس ، ليس هو الموضوع الذى يكون ادراكه أصعب ولا الذى يكون ادراكه أسهل ، بل هو ذلك الذى لا يسهل ادراكه الى درجة أن لا يترك مجالا للرغبة الطبيعية التى تحمل الحواس نحو الموضوع ، ولا يصعب ادراكه الى درجة أن يتعب الحس •

(٧) يجب أن نلاحظ أن التنوع ، فى جميع الأمور ، مصدر سرور كثير(١)

٥ — ان اعادة النظر فى النصوص الديكارتية التى لخصناها فيما تقدم مدعاة لكثير من الدهشة : فليس هذا هو التصور الذى كنا ننتظره من فيلسوف نسبوا اليه ذلك الاتجاه العقلى المتشدد ، الذى رأوا فيه الطابع الغالب على الأدب والفن والنقد ابان القرن السابع عشر (٢) • فالواقع أن فى نظرية

---

(١) فكتور باش : المصدر السابق ، ص ٧٠ — ٧١ ، راجع أيضا مقالا حديثا لرفو دالون فى « مجلة العلوم الانسانية » (عدد مخصص لديكارت) باريس ، يناير — مارس سنة ١٩٥١ ص ٥٠ — ٥٥ •

(٢) جستاف لانسون : المقال المشار اليه فيما تقدم •

الجمال عند ديكارت صراعا بين عناصر حسية وعناصر عقلية ، وليس من المؤكد أن العناصر العقلية قد تغلبت على العناصر الحسية آخر الأمر .

ان مقدمات النظرية حسية بلا نزاع . فان غاية الموسيقى أن تجلب الى نفوسنا السرور « ut delectat » وأن تثير فيها مختلف الانفعالات . و «الجميل» على العموم هو نوع من « السار » أو « اللذيذ » معروض على حاستى السمع والبصر (١) : وتلك هى مقدمات نظرية الجمال عند الفيلسوف « كانط» من حيث أن النظرية الكانطية متعارضة مع الاتجاه العقلى عند « باومجارتن » ومدرسته . ثم ان هذا السرور ، الذى هو غاية الموسيقى وغيرها من الفنون ، سرور متصل أوثق اتصال بالحس وصادر عنه ؛ وهذا ما يعارضه كل صاحب نظرية جمالية عقلية ، وهو ما عارضه « كانط » نفسه معارضة شديدة على الرغم من أن نقطة البداية فى نظريته «شعورية» . أما ديكارت فقد رأى أن الحس فى الموسيقى ليس هو المرجع الأول فحسب بل هو المرجع الأخير أيضا ؛ وهو أمر لم يكف الفيلسوف عن تأكيده فى رسائله الى الأب « مرسن » ، فقد كتب اليه يقول : « ليس فى الامكان الحكم على صلاحية أى لحن ، اذا حكمنا عليه بالعقل ، فهذا العقل يجب دائما أن يفترض قدرة الأذن » (٢) . يترتب على هذا أن السرور أو الكدر ينتجان من ملاءمة الموضوع لقدرة الحواس : فاذا كانت الضوضاء الشديدة لا تلائم الموسيقى فذلك لأنها تؤذى الأذن ، واذا كانت الأصوات الموسيقية حلوة سارة ، فذلك لأن الآذان تتلقاها بدون مجهود وفى غير ارهاق . واذن فاللذة الفنية وسط بين طرفين : الافراط فى اثارة الحس ، والقصور عن اثارته . وكأن لكل عضو من أعضاء الحس حالة اتزان هى وسط بين الافراط فى بذل القوة العصبية وبين العجز عن استعمالها ؛ والموضوع الذى يقدر على ايجاد حالة الاتزان هذه هو الذى يبعث فينا اللذة والسرور . هذا ما قصد ديكارت اليه حين قال ان الموضوعات التى تسبب لنا أكبر لذة ليست هى تلك التى تدرك بسهولة ،

(١) هاملان : « مذهب ديكارت » ص ٣٧٥ :

(٢) رسالة الي الأب مرسن ، بتاريخ ١٨ من ديسمبر ١٦٢٩ .

ولا تلك التي تدرك بصعوبة : لأن الأولى تترك قوة عضو الحس بلا عمل ، والثانية تفرض عليه بذل مجهود مفرط يجاوز حد طاقته (١) .

يضاف الى هذا أن ديكارت في نظريته عن الجمال الموسيقي قد جعل للتعاطف والترابط نصيبا معتبرا ، وأن هذا أيضا مما يقارب بينه وبين علماء الجمال المناوئين للاتجاه العقلي . ان صوت الانسان هو أحب الأصوات الينا ، لأنه لما كان شبيها بأصواتنا فبمقدورنا أن نتلقاه في أنفسنا وأن نأنس اليه بأيسر مما نتلقى ونأنس الى الأصوات الصادرة عن آلات مصنوعة من المواد الجامدة الغريبة عنا . واذا كان هذا الصوت الانساني صوت صديق لنا أحدث لنا لذة خاصة ، لأننا ننقل اليه ما نشعر به من ود لصاحبه . ولقد كتب ديكارت الى مرسن أيضا يقول : ان الشيء الذي يجعل بعض الناس يرقصون طربا ، قد يثير عند آخرين رغبة في البكاء ، « ومرجع هذا الى استثارة الأفكار التي في ذاكرتنا » : فاننا اذا سمعنا لحنا موسيقيا كان قد حركنا الى الرقص فيما مضى ، عادت الينا تلك الرغبة نفسها عند سماعه مرة أخرى . وبالعكس « لو أن شخصا لم يسمع قط نغمات رقصة مرحة الا وهو محزون مكروب ، ألم به الشجن عند سماعها » (٢) .

يلوح اذن أن الدور الذي يقوم به « الترابط » في نظرية ديكارت دور مبالغ فيه : ان صوت شخص عزيز علينا ، وان يكن قليل الجمال ، يكون وقعه في نفوسنا أعظم من وقع صوت شخص لا نحبه ، وان يكن ذلك الصوت أجمل . على أن ما يقوله ديكارت من أن الايقاع البطيء يحدث فينا شعورا بالحزن ، وأن الايقاع السريع يحدث شعورا بالفرح ، يبدو مطابقا للوقائع النفسانية : فالواقع أنه نقل مرجعه الى ترابط الأفكار .

٦ ـ لكن هنالك وجها آخر لهذه النظرية الديكارتية : اذا كان ديكارت

(١) فكتور باش ، المصدر السابق ، ص ٧١ ـ ٧٢ .
(٢) من رسالة الى مرسن ، بتاريخ ١٨ من مارس ١٦٣٠ .

قد جعل للحواس ، فى التجربة الجمالية ، أكبر نصيب ، فانه لم يغفل عن الدور الذى يقوم به فيها النشاط العقلى بالمعنى الدقيق ؛ فالى جانب لذة الحواس ــ وهى لذة لا سبيل الى تفسيرها فى رأى الفيلسوف ، ولذلك أحالها الى صاحب العلم الطبيعى وان يكن فى الحقيقة أعجز عن حلها من صاحب علم النفس ــ يوجد فى جميع الفنون ، وفى الموسيقى على الخصوص ، لذة من طبيعة عقلية . فلكى يقوم سرور لابد من ارتياح ، لا من جانب الحس فحسب بل من جانب الذهن أيضا . ولهذا وجب أن يكون الموضوع بحيث يطابق بنية العضو ويطابق العقل ، انه لا يمكن أن يروقنا الا بشرطين : أن لا يبدو لنا مبهما غير متميز ؛ وأن لا تكون الأجزاء التى يتألف منها كثيرة العدد ولا شديدة التشتت (١) .

والظاهر ــ كما يقول فكتور باش ــ أن ديكارت يميز فى اللذة الجمالية مرحلتين أو « طبقتين » كما يقول علماء الجمال من الألمان المعاصرين: المرحلة الأولى هى التى يعمل فيها الحس دون أن يكون بمقدورنا أن نفسر عمله والمرحلة الثانية ، وهى مرحلة لا يمكن تصورها بدون الأولى ، هى مرحلة يعمل فيها الذهن ، وعمله معروف لنا . واذن فللذة الجمال مصدران : حسى وعقلى ؛ ولكى تكون اللذة حقيقية يجب أن تتزاوج عناصر المصدرين (٢).

٧ ــ ان الفقرة الوجيزة التى تحدث ديكارت فيها عن الفن فى كتاب « المقال فى المنهج » تؤيد الرأى الذاهب الى أن نظرية ديكارت عن الجمال ليست ذات صبغة عقلية . قال ديكارت : ان أحسن الشعراء هم « أصحاب المبتدعات المحببة الى النفوس يعبرون عنها فى أبهى صورة وأحلى عبارة.. ، وان تكن صنعة الشعر عندهم مجهولة » (٣) . وقد عرفنا أن ديكارت كان يرى الفن هبة من هبات الطبيعة لا سبيل الى البحث عن سرها فى كتب

(١) فكتور باش : المصدر السابق ، ص ٧٣ .
(٢) فكتور باش : المصدر السابق .
(٣) « المقال في المنهج » (طبع أدام وتانرى ، م ٦ ص ٧) .

الصناعة والتعليم النظرية • ولذلك كتب الى الأميرة اليزابث يقول : « أعتقد أن المزاج الذى يميل بصاحبه الى قرض الشعر مصدره هيجان شديد فى الأرواح الحيوانية ، وقد يشوش خيال أصحاب الأدمغة غير المستقرة ، ولكنه انما يعطى قليلا من الوقود لأصحاب الأدمغة الثابتة ويجعلهم مستعدين للشعر • وأرى فى هذا الفوران دليلا على قريحة أقوى وأرفع من قرائح العامة » • أليس فى هذا الكلام نغمة رومانسية ؟ ففوران الانفعالات فى نفوس الفنانين يراه ديكارت أرفع من الاتزان الذى هو طابع الناس كافة والذى هو لازم للعالم والفيلسوف !

٨ ـ هذه الآراء عن الفن ألم يحاول ديكارت أن يؤلف بينها ، وأن يجعل منها أسس نظرة عامة عن الجمال ؟ أجل لقد حاول ذلك فى رسالة الى الأب « مرسن » الى فقرة وردت فى رسالة الموسيقى ، قرر فيها أن أكثر ما تلتذ الجميل » وأن نحدد « لم كان صوت من الأصوات ألذ من آخر ؟ » وكان جواب ديكارت ، أولا : أن كلمة « الجميل » تبدو متصلة على الخصوص بالبصر ، وثانيا : أن « الجميل واللذيذ لا يعنيان شيئا سوى علاقة بين حكمنا وبين الموضوع » • وثالثا : أنه « من حيث أن أحكام الناس شديدة الاختلاف، فلا نستطيع أن نقول ان للجميل أو اللذيذ مقياسا محدودا » ، ثم أخذ يحيل « مرسن » الى فقرة وردت فى رسالة الموسيقى ، قرر فيها أن أكثر ما تلتذ به النفس من موضوعات الحس ليس هو الموضوع الذى يكون ادراكه أسهل ولا الذى يكون ادراكه أصعب (١) •

واذن فقد حاول ديكارت أن يعطى تعريفا للجميل ، فقال : ان الجميل هو ما يمكن ادراك صورته دون سهولة زائدة أو صعوبة زائدة • لكن هذا معيار مذبذب غير مستقر ، ولم يغب هذا الأمر عن ديكارت : بينا نجد للحق معيارا ، هو البداهة ، نجد معايير الجمال نسبية وليس منها معيار مطلق • واذن فليس هنالك « بداهة » جمالية ؟ وبهذا المعنى كتب الفيلسوف الى مرسن

---

(١) رسالة الى الأب مرسن بتاريخ ١٨ مارس ١٦٣٠ •

يقول : انه اذا كان الناس يعلمون أن المقام الخامس quinte أحلى من المقام الرابع quatre وأن هذا أحلى من المقام الثالث الطبيعى tierce majeure وأن هذا المقام الثالث الطبيعى أحلى من المقام الثالث الناقص tierce mineure « فان هنالك مواضع نلتذ فيها بالمقام الثالث الناقص أكثر مما نلتذ بالمقام الخامس ، وقد تعجبنا نغمة متنافرة أكثر مما تعجبنا نغمة متوافقة » (١) •

لا توجد اذن « بداهة » جمالية : ذلك أنه اذا كان الجميل لا يعنى الا علاقة حكمنا بالموضوع ، وهى علاقة يمكن أن تكون ثابتة ، فالارتياح والسرور اللذان يتطلبهما الحس ، لا يمكن تحديدهما • ومن أجل هذا خلص ديكارت من بحثه فى الجمال الى الاتجاه الى ما يشبه الاستفتاء أو التصويت العام ، فقال ان الأجمل هو ما يروق أكبر عدد من الناس •

٩ ـ نستطيع الآن أن نجيب على السؤال الذى استهللنا به هذا الفصل ، فنقول مع « فكتور باش » (٢) : نعم أن هناك نظرية جمالية ديكارتية ، وهذه النظرية ليست هى ما جرى العرف بأن ينسب الى المذهب الديكارتى ، وأن ديكارت لم يخلط بين « الجميل » و « الحق » ، بل ميز بينهما تمييزا دقيقا : فالجميل يرجع فى وقت واحد الى عالمين ، عالم الحس وعالم الذهن ؟ وربما كان نصيب الحواس فيه أهم من نصيب العقل •

ولكى نفهم نظرية الجمال الديكارتية يجب أن نفسرها وفقا لنظرية الانفعالات : فقد رأينا الفيلسوف يفسر الابداع الشعرى « بقوة الهيجان الذى للأرواح الحيوانية » ، والانفعالات عند ديكارت تشارك فى النفس والبدن من حيث أنهما متحدان • وقد جعل لهذا التقسيم أهمية كبيرة ، وذهب الى

---

(١) رسالة الى الأب مرسن ، بتاريخ ٤ من مارس ١٦٣٠•
ذكر « فوييه » أن ديكارت كان أول من ذهب الى أن « المقامات الثالثة الطبيعية » متوافقة لا متنافرة خلافا لما كان يقول قدماء اليونانيين (فوييه : « ديكارت » ص ١٦٩) •

(٢) فكتور باش : المصدر السابق ، ص ٧٥ ـ ٧٦ •

القول بأن الحياة مستقلة عن حضور النفس أو غيابها ، وأن الانفعالات سببها الأرواح الحيوانية التى هى أيضا « آجسام صغيرة جدا وتتحرك بسرعة شديدة » وأنه بالتالى يجب تمييزها عن النوازع التى لا ترجع الا الى النفس والتى تحدث من نفسها . فمجال الجمال ليس هو عالم الامتداد ولا عالم الفكر ، وليس هو عالم الأجسام ولا عالم النفوس ، بل هو ذلك « العالم الثالث » الذى يولد من اتحاد العالمين ، والذى هو — كما يقول شارل أدام — « أقرب العوالم الثلاثة الى الواقع » (١) ، هو « عالم الضوء والحواشى والأطياف ، وجميع الصفات الحسية ، عالم العواطف والأهواء والانفعالات » وهو أيضا عالم الفن والجمال .

واذن فليس هنالك معيار للجميل ولا للسار . ويعتمد الحكم الجمالى على أهواء الأفراد ، وذكرياتهم ، وأمزجتهم ومشاربهم . وليس هنالك من قاعدة شاملة كلية : ذلك أن الجميل يعتمد على الحواس وعلى الخيال وعلى الذاكرة وعلى الأمور الخارجة عن نطاق العقل والتى هى من قبيل الشعور . الجميل من شأن عالم اتحاد النفس بالبدن ، وهو عالم لا وضوح فيه ولا تميز . واذا كانت أحكام الذوق غير شاملة ولا كلية ، فذلك لأن فردية الشعور تعتمد على تشريح الجهاز العصبى فى الانسان ؛ وليس فى الامكان أن يكون هنالك « مقياس » للجميل ، لأن المقياس موضوع العلم الرياضى ، أى موضوع علم يقينى بديهى . والانسان قادر على أن يدرك الجميل ، لأنه خليط من نفس وبدن ؛ لكن الجميل بهذه الصفة « لم يبلغ بعد الى رتبة العقل » ، فليس من الممكن أن يقوم منه علم دقيق » (٢) .

١٠ — اذا صح هذا التفسير لفكر ديكارت فهذه النظرية الجمالية

---

(١) شارل أدام : « مؤلفات ديكارت » م ١٢ ص ٤٩٥ .
(٢) رفو دالون : المقال المشار اليه ، ص ٥٤ .

الديكارتية ذات اتصال بنظرية كبار المثاليين الألمانيين ، على الرغم مما بين النظرتين من اختلاف عميق : فقد صنع ديكارت ما سيصنعه هؤلاء النظار من بعده ، فجعل من الجمال مجالا يشارك فى العالم الحسى والعالم العقلى على السواء ؛ جعله مجالا وسيطا — ein Mitte التقاء .

بهذا الاعتبار نستطيع أن نقول ان ديكارت كان فى علم الجمال رائدا من الرواد الذين مهدوا الطريق لكبار المنشئين فى آخر القرن الثامن عشر وفى القرن التاسع عشر .

الفصل الثامن

نظرية الاجتماع

١ – الانسان كائن اجتماعى ، تأبى طبيعته حياة العزلة ، لأنه جزء من كل ، ولابد أن يعيش فى جماعة من الجماعات . وقد كتب ديكارت الى الأميرة اليزابث فى ١٥ من سبتمبر ١٦٤٥ فقال : « ينبغى أن يعلم كل واحد منا أنه وان كان شخصا منفصلا عن الآخرين.. لايستطيع أن يعيش وحده ، وأنه فى الواقع جزء من أجزاء الكون ، وهو على الخصوص جزء من أجزاء أرض بعينها ، وجزء من أجزاء دولة بعينها ، وجزء من أجزاء جماعة بعينها، وجزء من أجزاء أسرة بعينها ، قد اتصل بها بمسكنه وبعهده وبمولده»(١).

ذلك احصاء للوحدات الاجتماعية عند ديكارت ، وفيه اقرار بحال الفرد فى المجتمع ، وبمصيره باعتباره جزءا من كل .

٢ – لكن ديكارت يبدو قريبا جدا من نظرتنا الحديثة ، حين يرى أن حياة الناس فى المجتمع ليست أمرا طبيعيا فحسب ، بل هى قائمة على أفعال متبادلة وعلاقات اجتماعية خاصة بالانسان من حيث هو انسان . ذلك أن الناس مرتبطون بعضهم ببعض ، لا باليمين والقسم فحسب ، بل بالصداقة والأخوة أيضا . وتقوم الجماعة عند ديكارت على صداقة شعورية أكمل وأكثر تحققا مما نجد فى أخلاقيات أرسطو . وقد كتب ديكارت الى « فوتيوس » مصرحا بأنه « ليس فى الحياة الاجتماعية خير أعظم من الصداقة » (٢) وكتب فى رسالة الى الأميرة اليزابث : « لكنى أستثنى نوعا من المخادعة يتعارض مع مصلحة الجماعة تعارضا مباشرا يجعلنى أعتقد أنه لا يسوغ استعماله ، وهو تظاهر المرء بمصادقة من يريد هلاكهم ، ليتيسر له أن يباغتهم فيصيب منهم مقتلا (٣) .

---

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ – ت ، م ٤ ص ٢٩٣ ، « رسائل فى الأخلاق » طبع شفالييه ، باريس ١٩٣٥ ص ٩٠ .

(٢) ماكسيم لروا : « ديكارت الفيلسوف المقنع » ، ص ٨٧ .

(٣) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ – ت ، م ٤ ص ٤٨٨ .

لكن الصداقة باعتبارها شعورا اجتماعيا عميقا ورابطة انسانية مقدسة ، ليست مع ذلك هى المظهر الوحيد الذى يميز الحياة الاجتماعية ويطبعها بالطابع الانسانى : فهناك أيضا «الأريحية» أو «كرم النفس» (générosité) (١) الذى يتحدث الفيلسوف عنه فى « رسالة الانفعالات » فيقول : ان كرام النفوس قوم أحرار فضلاء متآخون يقدرون أنفسهم الى أعلى درجة يسوغ لهم أن يبلغوها فى تقدير النفس . وكما أنهم يعرفون قدر أنفسهم كذلك يعرفون أقدار غيرهم : فلا يضعون أنفسهم دون من يفوقونهم مقاما ومجدا ومعرفة ، ولا يتعالون على من هم دونهم ، لأنهم يرون أن جميع هذه الأمور ضئيلة القيمة بالقياس الى « الارادة الطيبة » (la bonne volonté) التى هى وحدها ميزان تقديرهم لأنفسهم ، والتى يفترضون أيضا وجودها أو امكان وجودها عند غيرهم من الناس ، ولذلك تجدهم لا يحتقرون أحدا ويميلون الى العفو عن الاساءات والتغاضى عن الهفوات . وكرام النفوس مطبوعون على القيام بجلائل الأعمال وان كانوا لا يقدمون على شىء ما لم يشعروا بأنهم أكفاء له . وهم على قلة مبالاتهم بمصالحهم الشخصية لا يرون أعظم من أن يعملوا خيرا ، وأن يسدوا الى الناس احسانا . لهذا تراهم دائما كاملى الأدب والبشاشة والدماثة ، وعلى أتم استعداد لخدمة كل واحد من الناس . ومع هذا تجدهم سادة لعواطفهم ، مسيطرين على رغباتهم ، منزهين عن نوازع الحسد والحقد والخوف والغضب فى معاملاتهم مع الناس (٢) .

هذه صورة ديكارتية للرجل الفاضل ، وهى تشبه فى كثير من الوجوه صورة « الحكيم » الرواقى (٣) ورجل المجتمع المثالى الذى أطلق العرب

---

(١) راجع مقال « أندريه بريدو » فى « نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة » (عدد خاص عن ديكارت) يناير – مارس ١٩٥٠ ، ص ٥ – ٨ .

(٢) « رسالة الانفعالات » : المواد ١٥٢ – ١٥٦ .

(٣) راجع : كتابنا : « الفلسفة الرواقية » . الطبعة الثانية ص ٢١٢ – ٢١٥ .

عليه اسم « الحر » واختار له ديكارت اسم « الكريم » (١) •

٣ ـ على أن الحياة الاجتماعية تعرف أيضا ما يخالف الصداقة والمحبة من تضارب الرغبات وتنازع الأهواء • ولكن هناك طريقا لتلطيف حدة الخلاف فى حياة المجتمعات ، واقامة الاتفاق والوئام بين الناس : وهو أن تجعل العقل حكما فى جميع الخصومات والمنازعات ، وأن نزيد عدد الحقائق العلمية اليقينية ، وأن نعمل على اذاعتها فى العالم على أوسع مدى • فمن المحقق أن الاحتكام الى العقل يجعل الحياة الاجتماعية أسمى منزلة وأرفع قدرا •

٤ ـ وللعقل وظيفة أخرى : فهو الذى يقرر فى حال التصادم بين الفرد والجماعة ، أيهما على حق وأيهما ينبغى أن يضحى بنفسه من أجل الآخر • لم يرد ديكارت أن يخضع الفرد للدولة ، كما فعل « هيجل » وغيره من الفلاسفة ممن جاءوا بعده ، وانما ذهب فيلسوفنا فى « المقال فى المنهج » الى أن المفكر يستطيع ، لو نظر فى نفسه واستعمل عقله ، أن يهتدى الى السبل التى ينبغى أن يسلكها ، خيرا مما يجد من ملاحظة أخلاق الناس فى المجتمع (٢) ، وذهب فى رسالته الى الأميرة اليزابث فى ١٥ من سبتمبر ١٩٤٥، الى أن من الخطأ أن نعرض أنفسنا لشر عظيم ، لا لشىء الا لكى نحصل

---

(١) يحس القارىء ، فيما يكتبه ديكارت تصويرا للرجل « الكريم » ، أنه يعبر عما يراه الانجليز اليوم مثلا أعلى للرجل « الجنتلمان » سواء فى الحياة الخاصة أو فى الحياة العامة • نجد ديكارت مثلا يناقش آراء « مكيافلى » فى السياسة ، فلا يقبل أن تكون الغاية مبررة للوسيلة ، ويرى أننا لا نستطيع أن نكون فضلاء ، الا اذا اتجهنا الى الخير بوسائل لائقة شريفة ، وأن الخير المكتسب بالقوة والطغيان أمر شائن غير فاضل • ويحمل ديكارت بهذا الصدد على الساسة والأمراء الذين يستعملون فى سبيل الوصول الى الحكم مختلف أساليب البغى والمخادعة ، ونقض مبادىء الشرف ، ونكث العهود (رسالة من ديكارت الى اليزابث فى سبتمبر ١٦٤٦ ـ ضمن « رسائل فى الأخلاق » طبع شفالييه ص ١٤٤) •

(٢) « المقال فى المنهج » : آخر القسم الأول •

خيرا قليلا لوالدينا أو لبلدنا ، و « لو أن شخصا واحدا أربى فى قيمته على سائر أهل مدينته لكان من الخطأ أن يورد نفسه موارد الهلاك لانقاذهم » (١) .

ونجد الفيلسوف ، فى رسالة الى الأميرة اليزابث فى ٤ من أغسطس سنة ١٦٤٥ ، يعود الى المبادىء الأخلاقية التى صاغها مذهبا فى «الأخلاق المؤقتة» سنة ١٦٣٧ ، ولكنه يضع فى المنزلة الأولى القاعدة الرابعة : وهى استعماله حياته كلها فى تثقيف العقل والتقدم فى معرفة الحقيقة (٢) .

واذن فالانسان الذى يهب نفسه للحقيقة يزيد قدره على سائر أهل مدينته ؛ لكن الأمر على خلاف ذلك اذا كانت الجماعة التى ينتسب الفرد اليها جماعة تتعهد الحكمة وتوليها كبير عناية . وقد كتب ديكارت فى ذلك : « ان حضارة الأمة وثقافتها انما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ؛ ولذلك فان أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيين » (٣) .

فليس الفرد بحاجة الى شىء آخر غير التأمل لكى يجد فى نفسه المقياس الذى يقيس به خدمته للمجتمع . يقول ديكارت فى رسالة الى الأميرة اليزابث : « أعترف أن من العسير أن نقدر ، على وجه الدقة ، الى أى مدى يأمرنا العقل بأن نعنى بمصالح الجمهور . لكن ليس هذا من الأمور التى يلزم فيها تحرى الدقة الشديدة ، بل حسب المرء أن يرضى ضميره ، ويحل له أن يجارى فى هذا ميوله » (٤) . فالفيلسوف يقيم هنا وزنا كبيرا للضمير

---

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ــ ت ، م ٤ ص ٢٩٣ .

(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ــ ت ، م ٤ ص ٢٦٥ ، فارن : شارل أدام : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ص ٤١٥ ــ ٤١٦ .

(٣) « مبادىء الفلسفة » : المقدمة (انظر ترجمتنا العربية ص ٨٤) .

(٤) رسالة « من ديكارت الى اليزابث » فى ٦ من أكتوبر ١٦٤٥ (ضمن « رسائل فى الأخلاق » طبعة شفالييه ص ١٠٧) .

الانسانى ، ذلك الهاتف « الجوانى » الذى كان سقراط ينصت اليه فى الساعات العصبية (١) • لكن المنهج الأعلى عند ديكارت يبقى دائما ممثلا فى الاعتماد على العقل ، كما أن القصد الأخير هو تحقيق الخير الأسمى •

٥ ــ ولما كان ديكارت محبا للقيم الروحية ، مؤثرا جانب الاتزان والاعتدال فى الأمور ، فقد كان طبيعيا أن يقصر تقديره على المجتمعات التى تسودها الحكمة ، وكان طبيعيا أيضا أن يستهجن الأفعال الخرقاء والتصرفات الحمقاء أو التى لامبرر لها• ومن أجل هذا بدا طابع الحكمة والرزانة والأرستقراطية على مذهبه فى الأخلاق الاجتماعية ، تلك الأخلاق التى تجعل المنزلة الأولى لتفاضل القيم وتقديس الكفايات وايثار الأفعال الرشيدة •

٦ ــ ولما كان العقل عند ديكارت صفة انسانية عامة ، لا فرق فيها بين طبقة وطبقة أو جنس وجنس ، ولما كان الفيلسوف يحب الحكم الفطرى السليم ولا يترفع عن الاتصال بالعوام ، ولا يزدرى أن يتكلم لغة الشعب ، فمن الطبيعى أن تكون أصول الأخلاق الاجتماعية الديكارتية أصولا ديمقراطية ، باعتبار أن الغرض الأقصى للديمقراطية هو التكافؤ فى الأحوال الاجتماعية ، بحيث يتهيأ لذوى الفطر الموهوبة أن يبلغوا فى المجتمع ما هم أهل له من مراتب • لكن تنظيم المجتمع الديكارتى ينحو أيضا نحو الأرستقراطية الفكرية : أرستقراطية الفرد الذى يزكو بالحكمة ، ويكتمل وجوده بالعقل ، ويتعهد الحقائق الروحية بمزيد من العناية والاهتمام •

ويبدو من هذا الوجه أن المجتمع الفاضل الذى ينشده ديكارت مجتمع تشرف عليه أرستقراطية فكرية ، وقد يرأسه حاكم فيلسوف يكون فى الوقت نفسه هو المشرع الوحيد الحصيف (٢) • ألم يصرح الفيلسوف بأن الشعوب التى تحترم من أول الأمر قوانين مشرع حكيم أكثر تمدنا من الشعوب التى

---

(١) رسالة من ديكارت الى اليزابث فى نوفمبر سنة ١٦٤٦ (ضمن « رسائل فى الأخلاق » طبعة شفالييه ص ١٥٩) •

(٢) « أعمال مؤتمر ديكارت » باريس سنة ١٩٣٧ م ٣ ص ٨٦ بع •

لم تضع قوانينها الا كلما تألمت من جراء قلة تبصرها ؟ ثم ألم ير أن ازدهار أسبرطة لم يكن راجعا الى صلاحية قوانينها واحدا واحدا على انفراد ، اذ أن الكثير منها بلغ الغاية فى الشذوذ ومخالفة الأخلاق الكريمة ، وانما مرجعه الى أنها كانت تنحو نحو غاية واحدة ، لأن واضعها رجل واحد (١)؟

آمن ديكارت بمشرع واحد حصيف ، وآمن ببعض القوانين الأساسية أكثر مما آمن بالناس وبالتجربة الاجتماعية . ولم ير للسياسة معنى سوى احترام بعض المبادىء التى يضعها ذلك المشرع الوحيد البصير الذى خول حق التصرف فى الشئون الانسانية .

ذلك هو الأفق الاجتماعى الأخلاقى لفلسفة ديكارت ، وربما أمكن تلخيص المثل الأعلى الديكارتى فى جملة : العمل على توحيد المجتمع وجمع كلمته بالعقل ، وبتشريع واحد ، وبزعامة الصفوة المفكرين .

---

(١) « المقال فى المنهج » : القسم الثانى . — انظر مقالنا : « المقال فى المنهج لديكارت »
(مجلة « تراث الانسانية » عدد ٥ من اكتوبر سنة ١٩٦٨ ، ص ٤٧١ — ٤٩٥) .

الباب الرابع

ديكارت وتأويلات فلسفته

الفصـــل الأول

التأويلات

ما المبدأ الذى قامت عليه فلسفة ديكارت ؟ وما عسى أن يكون مقصده منها ؟

١ - اختلف الفلاسفة والشراح فى تحديد ذلك ، وكان اختلافهم مثارا لتفسيرات كثيرة حملت عليها الفلسفة الديكارتية ، منذ أيام ديكارت نفسه حتى عصرنا هذا ؛ فنحن نعلم أن معاصرى الفيلسوف ، وتلاميذه المباشرين وأنصار مدرسته وخصومها على السواء ، لم يكونوا دائما متفقين فى فهمهم لمذهب الأستاذ . وحسبنا الاشارة هنا الى ما هو مشهور من اختلاف فى تأويل تلك الفلسفة ، سواء عند كبار الديكارتيين أمثال « مالبرانش » و « اسبينوزا » و « ليبنتز » ، أو عند صغارهم أمثال «جولنكس» و « كلوبرج » و«دولافرج» و « ريجبيس » . والمذهب الديكارتى على نحو ما تأوله « الكردينال دوبيرول» و « بوسويه » اللذان يلتمسان عند ديكارت دعائم عقلية للعقيدة المسيحية ، هو مذهب لا يشارك فى شىء المذهب الديكارتى ، على نحو ما فهمه مفكرو القرن الثامن عشر ، الذين لم يقرأوا مؤلفات ديكارت ، ولم يعيدوا طبع « المقال فى المنهج » ولو مرة واحدة ، لكنهم التمسوا عند ديكارت - على حد قول « فونتنل » - « منهجا جديدا فى الاستدلال هو أعظم قيمة من فلسفته التى لو طبقنا عليها القواعد التى علمنا هو اياها ، لوجدنا شطرا كبيرا منها أخطاء لا يقين فيها » (١) .

وفى أيامنا هذه نجد من الباحثين ، حتى ممن لا يرتابون فى صدق ايمان ديكارت ، من يرون أن فى فكر ذلك الفيلسوف جزئين منفصلين انفصالا

---

(١) فونتنل : « استطراد عن القدماء والمحدثين » طبع سنة ١٦٨٨ ص ١٤٢ .

مقصودا ، وأنهما ناشئان عنده من الهامين متباينين ؟ فاذا كان لابد من التوفيق بينهما فلن يتيسر ذلك فى نظر الكثيرين الا اذا جعلنا الميتافيزيقا فى فلسفة ديكارت تابعة للطبيعيات (الفيزيقا) ، مادام الله عنده انما هو الضامن لحقيقة العلم ، والوسيلة التى تكفل للانسان الانتصار على الطبيعة والسيطرة على العالم المادى •

٢ — ولابد على كل حال من الاقرار بأن مذهب ديكارت وشخصيته ليسا من الأمور البسيطة التى تسهل الاحاطة بها فى فصل أو فصول ، فان ذلك المذهب — خلافا لما ظن البعض زمنا طويلا — لم يخلقه صاحبه من العدم ، بل لايكاد يوجد شىء مما قال به ديكارت فى الميتافيزيقا ، بل فى العلم ، الا وقد قال به قائل قبله • ولقد أصبح من المقرر أن ديكارت استخدم فى تشييد مذهبه عناصر ومواد مختلفة • ومن المؤكد أيضا أ نمشاغل الفيلسوف وأغراضه العقلية لم تكن دائما واحدة متفقة ، وانما اختلفت باختلاف الزمان والمكان ، والظروف التى أحاطت به ، والأشخاص الذين اتصل بهم • وهذا هو الذى جعل بعض تلك الشاغل والمقاصد تبدو تارة وسائل ، وتارة غايات ، وتارة أمورا فرعية ، وأخرى أمورا هامة تحتل مكان الصدارة ، وهو الذى جعل الكثيرين يرون فى فكر ديكارت ثنائية تميزه عما عداه •

وبعد هذا كله يجد بعض الباحثين فى شخصية ديكارت الأخلاقية تعقيدا يبدو من العسير رده الى الوحدة ، ويجعل من « الفيلسوف المقنع » ، كما وصفه أحد الباحثين المعاصرين ، شخصا غريبا وكأن حقيقته لغز من الألغاز • صورت لنا الأساطير ديكارت فى صورة فيلسوف رياضى مقنع بقناع العقل ، مترفع عن مخالطة الناس ، متباعد عن التأثر بما يساور حياتهم •• لكن تلك الصورة التى يكاد يفرضها العرف عن الفيلسوف الفرنسى ، ليست مع ذلك مطابقة لصورة أخرى يعرفها الباحثون عن صاحب كتابى « الخطرات الخاصة » و « انفعالات النفس » وصاحب الرسائل الى الأميرة « اليزابث » وصديق « كلرسلييه » و « مرسن » و « شانو » ، ولا هى مطابقة لصورة الرجل الذى ترك لنا عنه « بايية » و « فينيخ » صورا صادقة حية رائعة •

٣ — ولعل من الطريف النافع ، بعد أن بسطنا نظريات الفلسفة الديكارتية أن ننظر الآن في مختلف الصور التي تبدت لمؤرخي الفلسفة الحديثة ممثلة لحياة ديكارت العقلية •

من مؤرخي فلسفة ديكارت « شارل أدام » (١) الذي ذهب الى تصوير أبي الفلسفة الحديثة » في صور ممثل « العقلانية » في الفلسفة ، من حيث انه يطرح سلطة الوحي وسلطة الكنائس وسلطة أرسطو ، ويطرح على العموم كل سلطة أيا كانت الا سلطة العقل الذي لا يقبل الا معيارا واحدا للحقيقة هو معيار البداهة • ولقد كان « ف • بوييه » نحا هذا المنحى حين جعل من ديكارت أبا للثورة الفرنسية ، وفيلسوفا انتصرت بفلسفته « قضية البحث الحر وتأيد بها سلطان العقل » (٢) • ويظهر أن هذه الصورة عن ديكارت زعيم النزعة العقلية هي التي عرفها أهل القرن الثامن عشر عنه (٣) ، اذ امتدت فلسفته أثناء ذلك — بفضل « فونتنل » — الى ميداني السياسة والدين ، وكان ديكارت قد حرص على أن يستبعدهما من فلسفته استبعادا صريحا •

٤ — ونشأت من صورة ديكارت صاحب « العقلانية » صورة أخرى : رأى بعض الباحثين أن ديكارت في الحقيقة عالم طبيعي ، وأن اشتغاله بالميتافيزيقا لم يجيء الا عرضا • ومن الذاهبين هذا المذهب « لوي ليار » الذي

---

(١) شارل أدام : « حياة ديكارت ومؤلفاته » باريس سنة ١٩١٠ ص ٥٧ ، ٦٤ ، ٣٣٦ ، ٥٥٢ •

(٢) ف • بوييه : « تاريخ الثورة الديكارتية ونقدها » ، باريس سنة ١٨٤٢ ص ٩٢ •

(٣) ومن الباحثين في فلسفة ديكارت الأب « لابروتونيير » : ورأيه أن المذهب الديكارتي قد عرضه صاحبه وكأنما نشأ في ذهنه من مطالب عقلية خالصة ، ومن أجل هذا احتاط الفيلسوف من أن يتسرب الى فلسفته أي عنصر ليس مصدره الحدس العقلي الخالص •

قرر أن الميتافيزيقا فى الفلسفة الديكارتية تابعة للطبيعيات ، ناشئة عنها (١) .

ولقد نال هذا التأويل قسطا كبيرا من النجاح : فان مؤلفات « شارل أدام »(٢)، ومحاضرات « ليفى برول » (٣) ودراسات « لا برتونيير » (٤) ، ومباحث « جاك ماريتان » (٥) تذهب كلها الى أن ديكارت انما استخدم الميتافيزيقا من أجل الفيزيقا ، وأن الفيزيقا هى أعز العلوم لديه ، بمعنى أنه لم يعن بالميتافيزيقا الا بمقدار ما تستطيع أن تكفل مشروعية العلم البشرى ، وتضمن أسس الفيزيقا ، وتبرر معرفة هذا العالم وتفاصيل ظواهره .

---

(١) لوى ليار : « ديكارت »، باريس سنة ١٨٨٢ الطبعة الثالثة سنة ١٩١١ ص ٩٢ ـ ١٠٦ ، وكتاب « ليار » هذا واضح الدلالة على اتجاه هذا المؤرخ فى تفسير مذهب ديكارت ؛ فانه يبوبه هكذا : ١ ـ المنهج؛ ٢ ـ العلم ٣ ـ الميتافيزيقا . ويدلل « ليار » على دعواه بقوله ان ديكارت ما كان يستطيع أن يشتق من ميتافيزيقاه مبدأ من المبادىء الأصلية فى طبيعياته : مثال ذلك الامتداد ـ وهو عند ديكارت ماهية المادة ـ ليس مشتقا من المبدأ الميتافيزيقى ، مبدأ كمال الله ، لأنه ليس مما يتنافى مع كمال الله أن تكون ماهية المادة شيئا آخر غير الامتداد (كالقوة مثلا) . وكذلك يقال فى قوانين الحركة ، اذ لا يتنافى مع كمال الله أن تكون الحركة فى خط غير الخط المستقيم . فالفيزيقا فى نظر « ليار » ليست مشتقة منطقيا من الميتافيزيقا .

(٢) شارل أدام : « حياة ديكارت ومؤلفاته » ص ٣٧٠ .

(٣) محاضرات « ليفى برول » عن ديكارت بالسربون بباريس سنة ١٩٠٥ ـ ١٩٠٦ ولم تنشر . (وقد أشار اليها المسيو « جيلسون » فى رسالته: « الحرية عند ديكارت وعلم اللاهوت » باريس سنة ١٩١٣ ص ٩٥ هامش) .

(٤) لابرتونيير : « دراسات عن ديكارت » (مجلدان) باريس ١٩٣٥ م ١ ص ١٢٦ ـ ١٣٣ . ويرى « لابرتونيير » أن أهم ما فى الطبيعيات الديكارتية ليس هو اعتمادها على المنهج وانما هو كونها علما ذا أثر فعال يستطيع أن يجعل الانسان سيدا للطبيعة ، وأن يحقق ما كان يحلم به « روجر بيكون » والمشتغلون بصنعة الكيمياء ، فكأن ديكارت يريد أن يصل الى أن يتم ، عن طريق العلم ، ما زعم من قبله أن يتموه عن طريق السحر .

(٥) جاك ماريتان : « روح ديكارت » مقال بمجلة « الرسائل » عدد أول مارس وأول أبريل سنة ١٩٢٢ ؛ وأيضا ماريتان : « حلم ديكارت » باريس سنة ١٩٣٢ ص ١٣٣ ـ ١٣٤ .

٥ ـ ولقد قامت فى ألمانيا أواخر القرن الثامن عشر شيعة الحركة الرومانسية فى الفلسفة ، وعلى رأسها « شلنج » و « هجل » ، فرأت فى ديكارت فيلسوفا ميتافيزيقيا محضا . أما فكتور كوزان » وشيعة مذهب التخير « الاكلكتيين » من الفرنسيين ، فكانوا يرون فى « أبى الفلسفة الحديثة » شيخ « الروحانية » الأصيلة ، غير أنهم كانوا يأسفون لأن « شيطان الرياضيات قد أغواه » كما يقولون !

وفى النصف الثانى للقرن التاسع عشر أخذ الباحثون يرجعون الى نصوص المؤلفات الديكارتية ، وعمدوا الى تأويلها تأويلات ميتافيزيقية : فرأى « سكرتان » فى ديكارت نصيرا للحرية المطلقة (١) ، ورأى فيه « ناتورب » مشيدا لمذهب « المثالية » الحديثة (٢) . وأخيرا جاء « هاملان » ، فأجاد فى تصوير الميتافيزيقا ومكانها فى الفلسفة الديكارتية ، وبين أن النظر الميتافيزيقى عند ديكارت انما يسبق النظر الطبيعى ، وأن ذلك السبق عقلى وزمنى معا ، وأكد خلافا لقول « ليار » أن ديكارت لم يفرغ من فلسفته الطبيعية (كتاب العالم) الا بعد أن فرغ من ميتافيزيقاه (٣) .

٦ ـ ولكن الكثيرين من الباحثين قد صوروا ديكارت فى صورة أخرى : يرى « اسبناس » مثلا أن ديكارت العالم الطبيعى هو أولا ديكارت نصير الدين ، الذى تتلمذ فى شبابه على اليسوعيين واعتنق الكثير من مبادئهم والذى كان يحلم بالذود عن دين الله ، والذى اتصل بالكردينال « دوبيرول » وتأثر بالآراء الأفلاطونية الحديثة التى اعتنقها الكردينال وجماعة «الأرتوار» والذى

---

(١) سكرتان : « فلسفة الحرية » ، باريس سنة ١٨٤٥ .

(٢) ناتورب : « نظرية ديكارت فى المعرفة ، دراسة فى التاريخ السابق على نظرية النقد » مربورج سنة ١٨٨٢ ، ناتورب : « تطور فكر ديكارت منذ كتاب القواعد حتى كتاب التأملات » نشر فى « مجلة المتافيزيقا والأخلاق » باريس سنة ١٨٩٦ ص ٤١٦ .

(٣) هاملان : « مذهب ديكارت » الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٩٢١ (الفصل الثانى) .

نراه بعد ذلك يلتمس عند هيئة كبار علماء السربون تأييدا لكتابه « التأملات » (١) .

ويذهب أيضا الى مثل هذا الرأى عن ديكارت « بلانشيه » لكن مع شيء من التلطيف (٢) .

أما « جوهيه (٣) فينسب الى ديكارت شعورا واضحا بما لفلسفته من رسالة دينية . وهو يستدل على ذلك بأن الفيلسوف قد أكد لنا أن مبادئه على أتم وفاق مع « أسرار الدين » (٤) ، وأن نظريته فى الحيوان تؤكد كلام الانجيل ، وأن فيزيقاه « ستخرس ألسنة خصوم الدين » ، يعنى أن ألسنة « الكلفانيين » (٥) وجملة القول أن جوهييه يرى أن ديكارت كان فى سنة ١٦٢٨ « رجلا من سادات فرنسا ، ولد مسيحيا وصدق عزمه على أن يهلك الكفرة والملحدين ، وكان شأنه شأن تلميذ من تلاميذ اليسوعيين ، وابن روحى للكردينال دوبيرول .. » (٦) .

٧ ـ ولقد أثار التدليل الذى حاوله « جوهييه » بهذا الصدد تعجبا ودهشة عند الكثيرين من الباحثين الذين استبعدوا أن يكون ديكارت مسيحيا حقا أو أن يكون نصيرا للدين. ومن أجل هذا ذهب البعض الى أن الفيلسوف لم يكن صادقا فى ايمانه ، وأن ما صرح به من مناصرة العقيدة المسيحية أمر شكلى صرف ، القصد منه ضمان الراحة لنفسه ، وذر للرماد فى عيون الكنيسة ! وظاهر أن الافتراض الأخير يجعل من ديكارت شخصا منافقا يستر آراءه

---

(١) اسبيناس : « الفكرة الأصلية فى فلسفة ديكارت » نشر فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » باريس سنة ١٩١٧ .

(٢) بلانشيه : « السوابق التاريخية لمبدأ : أفكر فأنا اذن موجود » باريس سنة ١٩١٠ ص ٧٢ بع .

(٣) جوهييه : « الفكر الدينى عند ديكارت » ، باريس سنة ١٦٢٤ .

(٤) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام ونانرى ، م ١ ص ٤٥٥ .

(٥) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أ ـ ت ، م ٤ ص ١٢٠ .

(٦) جوهييه : « الفكر الدينى عند ديكارت » ص ١٨١ .

الحقيقية ولا يظهر أمام الناس الا وعلى وجهه قناع : وتجد هذا المعنى مبسوطا فى كتاب عن ديكارت نشره « ماكسيم لروا » (١) •

٨ ــ ومن مؤرخى الفلسفة الديكارتية من حاول فى تفسيرها أن يوفق بين الرأيين : الرأى الذاهب الى أن ديكارت عالم طبيعى قبل كل شىء والرأى القائل بأن الأصل فى فلسفته هو الذود عن الدين • يقرر « لوى ديمييه » أن فيلسوفنا قد أراد الأمرين جميعا : أراد أن يقيم العلم على أساس متين ، كما أراد أن يخدم الدين • ويورد « لوى ديمييه » من حياة الفيلسوف الشواهد التى تؤيد ايمانه بالدين الكاثوليكى ، ثم هو يقابل بين ميتافيزيقا ديكارت ، وكلها مصبوغة صبغة دينية ، وبين مذهب وحدة الوجود عند الايطاليين ، أو تشكك الملحدين (٢) •

٩ ــ ولقد وصف بعض الكتاب المحدثين ما لاحظه من ازدواج فى شخصية ديكارت العقلية (٣) • فبينا يجد فيه مفكرا ذا عبقرية رياضية ظاهرة ، مع شغف بالآراء الواضحة المتميزة ، يجد فيه من جهة أخرى رجلا كاثوليكيا مخلصا ، متمسكا بالعقائد الدينية التقليدية • ويرى هذا الكاتب أن ديكارت ما دام بازاء مشكلات ذات صبغة علمية محضة ــ لا سيما مشكلات الرياضيات الخالصة أو التطبيقية ــ فهو كمن يسير فى مكان مأنوس مألوف لديه ، لكنه ما يكاد يعرض لمسائل ذات اتجاه فلسفى عام ، حتى تجده قد أقبل عليها اقبال اللاهوتى التقليدى ، لا اقبال الفيلسوف أو المفكر المجدد • وبينا نجده يصرح بأننا ينبغى أن لا نقبل منهجا غير الحدس والاستنباط ، نجده من ناحية أخرى يعلن أن « هذا لا يمنعنا من أن نؤمن بالأشياء التى جاءتنا عن طريق الوحى الالهى ، وأن نعتقد أنها أشد معارفنا وثوقا وأوفرها يقينا ، ما دام الايمان بهذه الأمور •• ليس فعلا من أفعال الذهن ، بل من أفعال الارادة » •

---

(١) ماكسيم لروا : « ديكارت الفيلسوف المقنع » ، باريس سنة ١٩٢٩ •
(٢) لوى ديمييه : « ديكارت » ، باريس سنة ١٩١٧ (الفصل الأول) •
(٣) راجع « الموسوعة البريطانية » (مقال عن ديكارت) •

فكأن ديكارت يبتعد هنا عن مجال الفلسفة العقلية ، ويرجع الى لاهوت العصر الوسيط .

١٠ ـ وكذلك بينت لنا مباحث « جيلسون » (١) أن ديكارت ـ وقد تغذى بلبان الفكر الوسيط ـ عاد الى وجهة نظر « القديس توما » ، فصرح بأن حقائق الايمان يجب أن تكون أول ما نصدق به ؛ ويقول « جيلسون » اننا لكي نكون منصفين في أحكامنا على ديكارت ، يجب علينا ، حين نورد القاعدة المشهورة قاعدة كتاب « المقال في المنهج » التى تنص على « أن لا نقبل قط شيئا على أنه حق ما لم نتبين ببداهة العقل أنه كذلك » ، أن نذكر أن فوقها قاعدة أخرى ذكرها فى كتاب « مبادىء الفلسفة » حيث قال فيها : يجب أن نتخذ لنا قاعدة تعصمنا من الزلل ، وهى أن ما أوحى الله به هو اليقين الذى لا يعدله يقين آخر (٢) » .

١١ ـ ومن مؤرخى ديكارت « جاك شفالييه » الذى أبان عن مكان الفكر الدينى من فلسفة ديكارت ، وأوضح أن الشك المنهجى انما يقصر عن أن يتناول العقيدة (٣) ؛ ومن أجل هذا استطاع ديكارت ـ دون أن يناقض نفسه ـ أن يستبقى اعتقاده فى الحقائق الدينية ، مع اطراح معارفه الأخرى . وكذلك رأى « شفالييه » أن الله هو مركز التفلسف فى الفكر الديكارتى ، اذ اعتقد الفيلسوف أن : « من جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيئا آخر معرفة يقينية (٤) » .

* * *

---

(١) جيلسون : « دراسات فى ... تكوين المذهب الديكارتى » باريس سنة ١٩٣٠ .

(٢) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » : الباب الأول مادة ٧٦ (أ ـ ت ، م ص ٧٢ انظر ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ١٨٠) .

(٣) شفالييه : « ديكارت » باريس ١٩٢١ ص ٢٠١ بع .

(٤) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » الباب الأول ، مادة ١٣ .

تلك بالاجمال اتجاهات الشرائح فى تأويل فلسفة ديكارت • وظاهر مما تقدم أنهم مختلفون بوجه عام فى حقيقة تلك الفلسفة ، وبوجه خاص فى الصدارة أو السبق المنطقى للميتافيزيقا على الفيزيقا أو الطبيعيات •

وسنعرض ، فى الفصل التالى ، لتلك التأويلات لنرى منها ما فيه خروج عن القصد ، أو تجن على المذهب ، ولنختار بعد ذلك ما يبدو لنا أشد ائتلافا مع روح الفلسفة الديكارتية •

الفصـــل الثـانى

النظر فى التأويلات

١ – رأينـا فى الفصل السابق أن الفلاسفة والمؤرخين قد صـوروا حياة ديكارت وفلسفته فى صور مختلفة . ويخيل الى المتأمل فى تلك الصور أن كل باحث قد رأى فى «أبى الفلسفة الحديثة» مايهوى هو أن يكون ، وأن كل جيل قد تمثله على مايطابق ميوله ويرضى رغباته ، من غير اعتبار للحقيقة التاريخية. وهـذا ما حمل الـكتاب على أن يلقوا على حيـاة الفيلسوف العقليـة طابعـا خاصا : هو اما طابع المفكر المتحرر من قيـود الدين ، أو النازع نزعة عقلية صرفة ، أو العالم الطبيعى ، أو المدافـع عن الدين المسـيحى ، أو الفيلسوف الميتافيزيقى المحض .. الى آخر ما هنالك من تأويلات .

ولعل أولئك الباحثين قد نسوا أن رسم صورة بعينها لشخصية ضخمة معقدة كشخصية ديكارت ، وأن تخيل حال واحدة لمذهب فلسفى ضاف كالمذهب الديكارتى (١) هو أمر من قبيل المجردات التى تقصر عن التعبير عن الحقيقة الحية (٢) ، وهو على كل حال لا يتفق وتاريخ الفلسفة على ما ينبغى أن يكون. ومن حاول ذلك فكأنه أراد أن يجمع ، تحت نظرة واحدة ، حياه بأكملها ، وهو كمن حاول أن يجمد حالة من الحالات المتغيرة ، وأن يجعلها موقفا ثابتا لا يبرحه صاحبه ، مع أن الواقع أن حياة انسانية حقيقية هى سلسلة مواقف متعاقبة متطورة ، فلا يمكن أن يعبر عنها تعبيرا تقريبيا الا بصورة متتالية . وذلك التطور بين فى حيـاة الفيلسوف الفرنسى الـكبير : فديـكارت كما كان سنة ١٦١٩ ليس هو ديكارت كما صار اليه سنة ١٦٣٧ ، ولا هو عينه سنة ١٦٤٧؟

---

(١) لاحظ هذا النقد أيضا « بويس جبسون » فى كتابه « فلسفة ديكارت» لندن ١٩٣٢ .

(١) ماكسيم لروا : « ديكارت الفيلسوف المقنع » ص ٢١ .

واذا كنا تجاه ديكارت كما كان سنة ١٦١٩ فينبغي أن تنسى ما نعلمه عما سيصير اليه سنة ١٦٣٧ • ولنذهب مع « جوهييه » الى أبعد من هذا فنقول ان الثانى لا يفسر الأول (١) •

٢ ـ ان تصوير ديكارت فى صورة المفكر المتحرر من قيود الدين ، والذى لا يعترف بسلطة غير سلطة العقل ، تصوير ينبغي أن لا يقبل الا بشيء من التحفظ (٢) • صحيح أن ديكارت قد عاون الى مدى بعيد على نجاح الحركة التى نشأ منها المذهب العقلى (راسيونالزم) • لكن ينبغى أن يقال ان هذه الحركة كانت تتم أيضا لو لم يوجد مذهب « ديكارت » ؛ فمن الاسراف اذن أن ينسب اليه وحده ذلك المذهب العقلى نفسه • يذكر مؤرخو الفلسفة ـ تأييدا لرأيهم فى نزوع ديكارت الى العقل الخالص ـ أن الفيلسوف هو الذى قرر قاعدة البداهة التى تنص على أن الباحث ينبغى عليه أن لا يقبل شيئا قط على أنه حق ما لم يتبين له ببداهة العقل أنه كذلك • لكن لعلهم قد نسوا أنه اذا كان لتلك القاعدة فى التفلسف قيمة مطلقة فى نظر الفيلسوف ، فان التفلسف عنده ليس الا جزءا من الحياة •

ومن المعلوم أن ديكارت قد نظر الى العقل والايمان نظرة قد يكون من شأنها أن تحد من سلطة الفلسفة والدين كليهما (٣) : فهو لا يطالب للعقل بالسلطان المطلق ، بل انه ليشعر شعورا واضحا بما للمعرفة البشرية من حدود وقيود تحول دون امتدادها الى كل شيء ، أو تناولها لجميع المجالات • ثم ان من المحال علينا ـ باعتبارنا بشرا ـ أن نفهم غاية الخليقة ، أعنى أن نحيط بارادة الخالق وتدبيره ، والذى نستطيعه فى هذا العالم هو أن نفحص فى الأشياء عن روابط العلل بالمعلولات •

---

(١) جوهييه : « الفكر الدينى لديكارت » باريس سنة ١٩٣٤ ص ٣٧ ـ ٣٨ •
(٢) هذا الرأى الذى ذهبنا اليه منذ سنة ١٩٤٠ قد أيديه بحوث الأستاذ حان لابورت (راجع كتابه : « عقلانية ديكارت » باريس ١٩٤٥) •
(٣) كارل ياسبرس : « ديكارت والفلسفة » (ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣٨ ص ٧٠ بع)

فاذا كان ديكارت يرفض سلطة أرسطو وسلطة أى فيلسوف آخر حين يكون بصدد أحكام العقل التى تقوم على الوضوح والتميز ، فهو مع ذلك من المقرين بوجوب السلطة فى مجال العمل وفى شئون الحياة على العموم .

ولا شك أن ديكارت كان مضطرا الى أن يحسب للسلطات حسابا كبيرا ، وكان يعرف الخطر الذى تستهدف له أى فلسفة لا تحظى بالقبول عند أصحاب الجاه والسلطان . ولقد جرب الفيلسوف بنفسه وطأة هذه السلطة عند اليسوعيين الفرنسيين والبرتستانت الهولنديين ... وهذا ما حمله على اهداء كتاب « التأملات » الى علماء السربون وجعله يعلن فى رسائله حماسته للدين الكاثوليكى واحترامه لرجال الكنيسة (١) .

والخلاصة أن ديكارت كان يعتقد أن هناك حقائق اختص بها العقل الانسانى ، ومن شأن الانسان أن يستعمل فيها بحرية ما آتاه الله من قوى وملكات : وتلك هى حقائق الفلسفة ؛ أما حقائق التنزيل التى هى موضوع علم اللاهوت فلا يستطيع الانسان أن يفحص عنها ــ على حد تعبيره ــ الا « بمدد من السماء خارق للعادة » (٢) . ويترتب على ذلك أنه اذا كان موقف ديكارت من الفلسفة هو موقف السيادة والاستقلال ، فموقفه من الدين هو موقف التسليم والاذعان . وحرية الفكر والذهاب مذهب العقل هما عنده أمران لا يتمان على كل حال الا اذا استندا على نظام مقرر (٣) .

٣ ــ أما تصوير ديكارت فى صورة المدافع عن الدين فما نقلنه الا مجاوزا

---

(١) « مؤلفات ديكارت » (طبع أدام وتانرى ، م ٣ ص ٢٥٩) .

(٢) قارن ما كتبه « سلفستر دوساسى » عن ديكارت لمناسبة نقل رفات الفيلسوف الى « سان جرمان دى بريه » يوم ٢٦ فبراير سنة ١٨١٩ : « هذا الفيلسوف الدينى الذى علم الناس أن يصلوا الى الحقيقة عن طريق الشك ، لكنه علمهم أيضا بمثاله أن لا يجاوز الحدود التى وضعتها الحكمة الالهية فى ملكاتنا » .

(٣) اميل برهييه : « تاريخ الفلسفة » م ٢ ص ٦٤ ــ ٦٥ .

للصواب أيضا ، وهو على كل حال وجه من الوجوه الخارجية للفكر الديكارتى . فمعرفة الله التى يجعلها الفيلسوف جزءا من ميتافيزيقاه ليست فى الحقيقة غاية، انما هى وسيلة . وما الغاية التى وضعها ديكارت نصب عينيه الا الوصول الى « الحكم على جميع الأمور التى تعرض لنا أحكاما متينة صحيحة » ؛ ولا يتم ذلك الا اذا طلبنا اليقين فوجدناه عند الله نفسه . واذن فالذى هو موضع البحث والطلب انما هو اليقين ، يقين الرياضيات والطبيعيات التى عليها تعتمد جميع الفنون والأخلاق .

على أن ديكارت لم يرد أن يدخل فى فلسفته شيئا من عقائد المسيحية أو الكاثولوكية الصرفة . واذا كان أعلن ايمانه ، فذلك لا من حيث أنه فيلسوف ، بل من حيث أنه من أهل بلد متمسك بالدين الذى تفضل الله فأوجده عليه . وهذا التمسك بالدين معناه أن القدرة الالهية من الأمور التى لا سبيل الى ادراكها ؛ وعلى هذه الفكرة نفسها أقام ديكارت امكان الوحى .

واذن فالفلسفة والدين — فى نظر ديكارت — هما أمران منفصلان ، ولا يصح المزج بينهما (١) . وليس أبعد عن تصوير فكر ديكارت من ذلك الرأى الذى نسبه اليه البعض خطأ من أنه دعا الى دين فلسفى ، أو الى مسيحية عقلية : فقد علمنا مما سبق أن الفيلسوف كان على يقين من أن مجال الحقائق الدينية هو فى ذاته بعيد المنال على العقول البشرية ، واذا كان ديكارت قد سلم بما للعرف والسلطة من الأثر فى مسائل الاعتقاد ، فقد أنكر انكارا باتا أن يكون لهما دخل فى مسائل العلم أو الفلسفة (٢) .

٤ — ولكن يبقى افتراض آخر لا يقل اسرافا عما سبق ، وهو ما زعمه بعض الباحثين من أن ديكارت لم يكن صادقا فى دينه . أما نحن فنعتقد أنه

---

(١) دلبوس : « أشخاص الفلاسفة ومذاهبهم » ، باريس سنة ١٩٢٩ ص ١١٧ — ١١٨ .

(٢) جاك ماريتان : « حلم ديكارت » باريس سنة ١٩٣٢ ص ٨٨ بع .

لم يعد اليوم مجال للشك فى صحة ايمان الفيلسوف . والبحوث الحديثة تجمع على أن ديكارت عاش متمسكا بعقيدته ومات على الكثلكة (١) . نسلم بأن بعض الحجج التى أوردها « ماكسيم لروا » فى كتابه ربما لاحت مقنعة لأذهان من لا يقدرون ما فى أمثال تلك المشاكل من تعقد ، ولا يحسبون حسابا كبيرا لحال الناس فى عصر ديكارت . لكنا كلما أمعنا النظر فى أعمال الفيلسوف وفى النموذج الذى جاءت عليه ميتافيزيقاه ، زاد اقتناعا بصدق اعتقاد الرجل . والحق أن منافقا مرائيا ما كان ليستطيع أن يحدث ما أحدثه ديكارت من أثر فى العقول والنفوس . صحيح أن الفيلسوف قد جعل فكره مستقلا فى تدبيره عن ايمانه ، وأنه ترسم حكمة قريبة مما ستكون عليه حكمة «اسبينوزا» . ولكن ذلك انما كان فى الحقيقة نتيجة انفصال داخلى بين الحكمة والشريعة ، ونتيجة نوع من الازدواج عاش فيه ذلك الفيلسوف المؤمن ، لا نتيجة الكذب والنفاق ، كما زعم المتسرعون (٢) .

٥ ـ أما تصوير ديكارت على أنه عالم طبيعى قبل كل شىء ، والذهاب الى أن الطبيعيات عنده سابقة على الميتافيزيقا ، فهو تصوير لا وجه له ، وليس وراءه كبير فائدة : فما نحن بسبيل أن نضع أحد هذين العلمين قبل الآخر أو بعده .

صحيح أن ديكارت اشتغل كثيرا بالطبيعيات قبل اشتغاله بالميتافيزيقا ، ولكن من العسير أن نقول ما هى المرحلة الأولى فى تطور معقد كتطور ولكن من العسير أن نقول بالدقة هى المرحلة الأولى فى تطور معقد كتطور المذهب الديكارتى . واذن فالترتيب الزمنى لعرض المذهب مختل منذ البداية؟ وأكبر الظن أن الفكر الديكارتى نما « نموا عضويا » كما قال الأستاذ « جيلسون » فيصعب لذلك تحديد السبق الزمانى لمادة من مواد ذلك الفكر .

---

(١) لابورت : « عقلانية ديكارت » ، باريس ١٩٤٥ص٤٦٦ ، وأيضا : كرنيليا سروربيه : « ديكارت الانسان والمفكر » باريس ١٩٥١ .

(١) انظر : ماريتان « حلم ديكارت » ص ٨٨ بع .

وربما كان الحق أن ديكارت قد جمع فى فلسفته بين الميتافيزيقا والطبيعيات جمعا لا انفصام له فى ذهنه هو ، وان يكن التاريخ قد تكفل بارشادنا الى امكان التفريق بينهما .

وقد كان بمقدور ديكارت أن يقنع بحظه من العبقرية الرياضية وكان يستطيع أن يكون عالما طبيعيا على نحو ما كان « جاليليو » و « بسكل » ؛ لكنه لم يرد ذلك : بل ان ديكارت — منذ اتصاله بصديقه « بيكمان » — أخذ فى التماس من الطبيعيات الرياضية لينتقل منها الى الرياضيات الكلية . ومنذ ذلك العهد أخذ على عاتقه أن يؤلف مجموعة العلوم مرة واحدة ، وحظر على نفسه أن يحصل منها علما على حدة ، لأن العلوم — فى نظره — لا توجد متفرقة ومثل ارتباطها كمثل الثمرة والأوراق والفروع والجذع والجذور فى الشجرة الواحدة . وربما كان الأصح أن نقول ان الميتافيزيقا عند ديكارت هى وحدها الكفيلة بأن تحول الطبيعيات الرياضية الى « فلسفة » كما يقول هو نفسه . والذى يعنيه ديكارت هنا « بالفلسفة » ليس هو المتافيزيقا وحدها ولا هو الطبيعيات مستقلة عن الميتافيزيقا ، بالمعنى الحديث لعلم الطبيعة ، فالفلسفة التى يريدها ديكارت تخالف الميتافيزيقا ، لأن قضاياها طبيعية ، وتخالف علم الطبيعة الحديث ، لأنها جزء من « المذهب » ولأن القضايا الميتافيزيقية التى تبدأ منها صبغتها صبغة مذهبية (١) .

٦ — يتبين مما قدمناه أننا اذا حاولنا ، كما صنع بعض مؤرخى الفلسفة ، أن نفحص عن أسبقية الفيزيقا على الميتافيزيقا فى فلسفة ديكارت ، أوشكنا أن نبعد عن فكر ديكارت نفسه ، وأن نقع فى خطأ كبير ، اذ نثير مسألة من المسائل التى لا حل لها .

وسنرى فيما يلى أن ديكارت قد وقف من هذه المسألة موقفا صريحا منذ

---

(١) جيلسون : «دراسات فى ... تكوين المذهب الديكارتى » ، باريس سنة ١٩٣٠ . ص ١٧٣ — ١٨٣ .

البداية : رفض أولا أن يكون للطبيعيات وجود مستقل عن الميتافيزيقا • وأراد أن تكون الميتافيزيقا منبثة فى الفيزيقا ، ملتحمة بها التحاما قويا • ولا أدل على ذلك من أن ديكارت كان يرى فى العالم « جاليليو » رجلا ضل فى بحوثه الطبيعية لافتقاره الى الفلسفة • ومعنى ذلك أن « جاليليو » فى نظر ديكارت عالم ، لكن علمه غير صحيح ، لتوهمه القدرة على الاستغناء عن الميتافيزيقا • وانما أخطأ « جاليليو » فى الطبيعيات ، فى رأى الفيلسوف ، حين لم يتبع الترتيب الصحيح ، يعنى أنه لم يبدأ بالميتافيزيقا ملتمسا منها العلل الأولى للطبيعة (١) •

٧ - ثم لنرجع الى طبيعيات ديكارت فى كتاب « مبادىء الفلسفة » : نجد الفيلسوف قد قدم لها ببسط ميتافيزيقاه بسطا منظما (٢) فحين تكلم ديكارت فى الباب الثانى من « المبادىء » عن « أصول الأشياء المادية » انما أراد الكلام عن وجود العالم الخارجى ، وهو ذلك الوجود الذى كان قد أقام الدليل عليه فى كتاب « التأملات » (٣) ، ثم الكلام عن معرفتنا باتحاد الجسم بالنفس ، ثم الكلام عن تقويم الاحساسات تقويما نفعيا محضا ، وأخيرا عن تعريف الجسم بالامتداد وحده (٤) •

٨ - واذا وصل ديكارت الى هذا الموضع الأخير من الميتافيزيقا ، وهو تعريف المادة بالامتداد ، فقد وصل فى الوقت نفسه الى الموضع الأول من

---

(١) رسائل ديكارت الى « مرسن » بتاريخ ١٤ أغسطس سنة ١٦٣٤ (مؤلفات ديكارت ، طبع أدام وتانرى ، م ١ ص ٣٠٥) ؛ ٢٢ يونية سنة ١٦٣٧ (أدام ووتانرى ، م ١ ص ٣٩٢) ؛ أكتوبر سنة ١٦٣٨ (أدام وتانرى ، م ٢ ص ٣٨٠) •

(٢) انظر : جيلسون : « دراسات فى ••• تكوين المذهب الديكارتى » ص ١٧٦ بع •

(٣) « مبادىء الفلسفة » : الباب الثانى ، مادة ١ (أ - ت ، م ٨ ص ٤٠ - ٤١) •

(٤) « مبادىء الفلسفة » : الباب الثانى ، مادة ٤ (أ - ت ، م ٨ ص ٤٢) •

طبيعياته • واذا اقتصرنا على تصفح قائمة الموضوعات فى الباب الثانى من « المبادىء » ، وجدنا أن الأصول التى سبق ذكرها يتبعها نفى الخلاء (مادة ٢١) ونفى التمييز بالنوع بين مادة السماء ومادة الأرض ، أو نفى وجود عوالم كثيرة (مادة ٢٢) •

وتعريف الحركة (المواد ٢٤ الى ٣٣) اذا أضيف الى نتيجة ميتافيزقية وهى وجود الله المستخلص من « التأملات » هدانا فى الوقت نفسه الى أن الله هو العلة الأولى للحركة (مادة ٣٦) ؛ واذا أضيف أيضا الى نتيجة أخرى ميتافيزيقية وهى « ثبات الله » ، هدانا الى أشمل قوانين الطبيعة كلها ، وهو أن الله حافظ لكمية الحركة فى الكون كله (١) •

ولم يقتصر ديكارت على أن يستنبط من «ثبات الله » كمية الحركة ، بل استنبط منه أيضا قوانين طبيعية أخص : مثل مبدأ القصور الذاتى (مادة ٣٧) ، ومبدأ انتشار الحركة على خط مستقيم (مادة ٣٩) وقوانين اصطدام الأجسام (مادة ٤٢) وغير ذلك من الاستنتاجات •

٩ ـ فلا نزاع اذن فى شدة حاجة ديكارت الى أصول الميتافيزيقا • ولا شك أن الفيلسوف حين جعل طبيعياته موثوقة الصلة بميتافيزيقاه ، على نحو ما رأينا ، لم يكن مجاريا لمطالب البيئة التى عاش فيها (٢) ؛ فالمعروف أن الطبيعيات عند فلاسفة القرون الوسطى كانت تسبق الميتافيزيقا ، فجاءت فلسفة ديكارت مخالفة لهذا الاتجاه : فقدمت المتافيزيقا على الفيزيقا ، وجعلت الميتافيزيقا بمثابة الجذور فى شجرة الفلسفة ، وجعلت الفيزيقا منها بمثابة الجذع المشتق من تلك الجذور (٣) •

---

(١) « مبادىء الفلسفة « : الباب الثانى ، مادة ٢٦ (أ ـ ت ، م ٨ ص ٦١ ـ ٦٢) •

(٢) يرى « روث » أن « الثورة » الديكارتية هى محاولة الاستعاضة عن الميتافيزيقا القائمة على الفيزيقا ، بالفيزيقا القائمة على الميتافيزيقا • روت : « مقال ديكارت فى المنهج » لندن سنة ١٩٣٧ ص ٤ ـ ٥ » •

(٣) جوهييه : « الفكر الدينى لديكارت ، باريس ١٩٢٤ ص ٧٨ •

ولا يصح أن نغفل عن أن القضايا الطبيعية التى استخلصها ديكارت من ميتافيزيقاه ليست دائما حقائق ، بل هى أحيانا أخطاء فادحة ، وأن خطأها مطبوع بطابع القضايا الميتافيزيقية التى جعلها الفيلسوف موثوقة الصلة بها : لذلك نرى ديكارت يوجه اللوم الى « جاليليو » اذ يراه أخطأ فى قوانين سقوط الأجسام لأنه لم يكن لديه « المبادئ الحقة للطبيعة » (١) ، فى حين أن ديكارت هو الذى أخطأ فى واقع الأمر ، اذ غلا فى استعمال « ثبات الله » فى مسألة من مسائل التجربة لا محل فيها لذلك القانون الميتافيزيقى .

١٠ — ولعل ديكارت لم يكن أمامه غير هذا الطريق — الميتافيزيقا — لاقامة طبيعياته ، لأنه اضطر الى ذلك كما قلنا ، منذ اليوم الذى خطر له فيه مشروع علم كلى شامل مؤلف على مثال الرياضيات ؛ ومن قال بالرياضة فقد قال باليقين ، وتحتم عليه أن يقول أيضا بالأوليات . فاذا كان لا بد أن تنتهى فيزيقا ديكارت الى ميكانيكا (٢) ، وبهذه المشابة تكون فرعا من فروع الرياضيات ، فقد وجب أن تستفيد صفتها اليقينية من المبادئ التى استنبطت منها ؛ ولما كانت تلك المبادئ لا يفسرها ما يرد بعدها ، لأنها هى التى تفسر ما بعدها ، فقد وجب الصعود الى أعلى منها واقامة الدليل عليه ، ومن ثم التماسه فى الميتافيزيقا ، وهذا يفسر لنا معنى هذا المطلب الديكارتى الذى يضع الميتافيزيقا سابقة على الفيزيقا ، والذى يبحث عن الجذور التى يجب أ نتغذى شجرة العلم ، وهو يفسر أيضا كيف استطاع ديكارت أن يستنبط من « ثبات الله » قواعد الحركة ، وهو فى ذلك الاستنباط جاد كل الجد .

ومهما يكن من اختلاف فى تأويل الفلسفة الديكارتية فالذى لا يحتمل الشك هو أن الفيزيقا عند ديكارت مشتقة من الميتافيزيقا ، أعنى من تصور

---

(١) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أ — ت ، م ص ٣٩٢

(٢) من ديكارت الى هويجنز — أول نوفمبر سنة ١٦٣٥ (« مؤلفات ديكارت » ، طبع أ — ت ، م ١٠ ص ٣٣١ — ٣٣٧) .

المـادة تصورا تم بالاستدلال المحض ، وليس للتجربة فيـه الا مكان ثانوى . وديكارت نفسه يقـرر ذلك بعبـارات صريحة ، فيقول : « ان أرفـع العلوم وأكملها » هو « أن نعرف معرفة منطقية أوليـة جميـع الأجسام الأرضية على اختلاف صورها وماهياتها » (١) . واذا كان من الحق أن نقول ان ديكارت طبيعى وعالم ، فمن الحق أيضا أن نلاحظ أنه لم يكن عالما « وضعيا » على نحو ما نرى فى أيامنا هذه ، وانما بقى فى الجوهر ميتافيزيقيا .

وبعـد فلعل أكبر رسالة يتلقاها عصرنا هـذا من ديـكارت هى ضرورة تبرير العلم بالميتافيزيقا ؛ فبدون ذلك لا يكون هنالك معـرفة على الاطلاق(٢) .

(١) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أ — ت م ١ ص ٢٥ .

(٢) انظر : كيلنج : « ديكارت » ، لندن ١٩٣٤ ص ٢٣٣ ؛ وانظر أيضـا كتابنا : « محاولات فلسفية » الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٧ ص ٦٦ — ٧٠ .

الفصل الثالث

الدراسات الديكارتية

١ ـ شهد النصف الأول من هذا القرن قيام حركة فكرية جديدة ترمى الى اثارة الاهتمام بديكارت وفلسفته • والناظر فى هذه الحركة يرى أربعة تواريخ بارزة :

(أ) سنة ١٩١٠ : وهى السنة التى أتم فيها « شارل أدام » و « بول تانرى » مشروعهما الضخم الجليل ، وهو طبع مؤلفات ديكارت وآثاره طبعة علمية جديرة بفيلسوف فرنسا الكبير ؛ وقد كان لهذه الطبعة الفضل الأكبر فى احياء الدراسات الديكارتية بعد فترة ركود طويلة •

(ب) سنة ١٩١٣ : وهى السنة التى ظهر فيها كتاب « جيلسون » عن « الحرية عند ديكارت واللاهوت » • وبهذا البحث افتتح عهد جديد فى فهم الفلسفة الديكارتية ؛ وتلته بحوث أخرى لجيلسون ولغيره من ثقات الباحثين، فرأينا فى الصفوف الأولى منهم : « هاملان » و « جوهييه » و « شفالييه » و « لابرتونيير و « لابورت » •

(جـ) سنة ١٩٣٧ : وهى السنة التى انعقد فيها ، بمدينة باريس ، « المؤتمر الدولى التاسع للفلسفة » الذى أطلق عليه « مؤتمر ديكارت » احتفالا بذكرى انقضاء ثلاثمائة عام على ظهور كتاب « المقال فى المنهج » • ولهذه المناسبة ظهرت مجموعة بحوث فى اثنى عشر مجلدا بعنوان : « أعمال مؤتمر ديكارت » ؛ وفى تلك السنة رأينا أغلب المجلات الفلسفية والأدبية ، فى فرنسا وخارجها ، تخصص أعدادا منها مساهمة فى هذا المهرجان الفلسفى العالمى •

(د) سنة ١٩٥٠ : وهى السنة التى توافق ذكرى المائة الثالثة لوفاة ديكارت • وبهذه المناسبة أيضا ظهرت مقالات وبحوث كثيرة قيمة ، أهمها

مؤلفات الآنسة « جنييف لفيس » والأستاذين « فرديناں الكييه » و « نومان كمب سميث » •

٢ ـ ولما كنا قد تناولنا ، فى الطبعات السابقة ، آراء « أدام » « وليار » و « جيلسون » و « هاملان » و « جوهييه » و « شفالييه » و « لابرتونيير » و « لا بورت » فقد رأينا أن نقتصر فى هذا الفصل على عرض وجيز وتلخيص للدراسات الديكارتية الجديدة • ونبدأ ببحوث الآنسة « جنفييف لفيس» فى رسالتيها للدكتوراه عن «مشكلة اللاوعى والفلسفة الديكارتية»(١) « والفردية عند ديكارت » (٢) ؛ ونعقبها ببحوث الأستاذ « فرديناں ألكييه » فى كتابه « الاكتشاف الميتافيزيقى للانسان عند ديكارت » (٣) •

٣ ـ ومحاولة الآنسة « لفيس » ترمى الى معالجة بعض الصعوبات التى أثارها تأويل المذهب الديكارتى تأويلا ضيقا عند المتأخرين • ويبدو أن هذه الباحثة المتحمسة لديكارت قد أرادت أن تثأر للفيلسوف مما لقيه مذهبه من سوء الفهم أو التعجل فى الحكم أو التجنى فى الخصومة • وان قارىء رسالتها ليشعر معها بأن الفلسفة الديكارتية بعد أن حققت رغبات عصرها ومطامحه ، تستطيع كذلك أن ترضى مشاغل عصرنا وهمومه وآماله •

وأول مثل لذلك مسألة « اللاوعى » « L'inconscient » أى انتفاء « الوعى » ، وهو التفكير الذى يصاحب كل فعل من أفعال الذات أو النفس: فمن المشهور عند العارفين أن خاصة المذهب الديكارتى هى أنه أكد كل التأكيد صدارة « الوعى » فى الحياة الفكرية ، وأنه عرف الفكر بالوعى، حتى أنه ليبدو وكأنه استبعد مبدئيا وجود أحوال نفسية قد زالت عنها صفتها الذاتية التى تقومها وهى مصاحبة الوعى لها • يقول ديكارت : « أنا شىء مفكر • وما الشىء المفكر ؟ انه شىء يشك ، ويفهم ، ويتصور ، ويثبت ، وينفى ،

(١) طبع « مطابع فرنسا الجامعية » باريس سنة ١٩٥٠ •
(٢) طبع « مكتبة فران الفلسفية » باريس سنة ١٩٥٠ •
(٣) طبع « مطابع فرنسا الجامعية » باريس سنة ١٩٥٠ •

ويريد ، ويتخيل ، ويحس أيضا» (١) • وهذه الأفعال جميعا أنحاء من التفكير لأنها مصحوبة بالوعى • لكن الآنسة « لفيس » استطاعت أن تبين أن فلسفة « الوعى » عند ديكارت تتطلب بالضرورة نظرية فى « اللاوعى » • فمن المعلوم أن فلسفة ديكارت قد جعلت الى جانب الأفكار « الواضحة المتميزة » مكانا للأفكار الغامضة المبهمة • ووظيفة « الانتباه » عند ديكارت هى أن ينقل أفكارنا التى تنتمى الى الطائفة الثانية الى أفكار من الطائفة الأولى •• ــ ونتخلص من هذا الى أن المذهب الديكارتى ليس بفلسفة تستبعد مسألة اللاوعى ، كما توهم الكثيرون ، انما هى على وجه أدق « فلسفة من فلسفات الوعى ، تفسح مكانا للاوعى هو بسيكولوجى دائما » (٢) •

والمثل الثانى مثل « الفردية » فى الفلسفة الديكارتية : اذا كانت الفلسفة الديكارتية لا تسلم بأى جوهرية للموضوعات المختلفة التى تقتطعها المعرفة فى الامتداد ، فانها بالعكس تدرك الجوهر المفكر فى صورة وعى شخصى • ان واقعية النفس المفكرة تعتمد ، من حيث الأنطولوجيا ، على واقعية الله ؛ لكنها مع ذلك معرفة بصورة باقية متفردة • فنظرية الفردية رباط مهم بين البيولوجيا والبسيكولوجيا من جهة ، وبين الميتافيزيقا الديكارتية من جهة أخرى ؛ انها تسمح لنا بتحديد جو الفكر الديكارتى ووصفه بأنه « مذهب انسانى روحانى » (٣) •

٤ ــ وقد اعترض على صاحبة هذه البحوث الديكارتية أنها جعلت أكبر اعتمادها فى رسالتيها على نصوص تعتبر ثانوية فى مؤلفات الفيلسوف • فان من الاسراف عند العارفين أن نضع الفقرات الرئيسية من «المقال» و«التأملات»

---

(١) ديكارت : « التأملات » : التأمل الثانى (راجع ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ١٩٦٩ ، ص ١٠١) •

(٢) جنيف لفيس : « مشكلة اللاوعى والفلسفة الديكارتية » ص ٢٦٥

(٣) جنفييف لفيس : « الفردية عند ديكارت » ص ٢٤١ •

و « المبادىء » فى كفة ميزان ، ونضع مقتطفات « الرسائل » أو « الردود على الاعتراضات » فى الكفة الأخرى •

صحيح أن الآنسة « لفيس » قد استطاعت بفضل رغبتها فى أن تكشف عند ديكارت أصول دعوى مثل هذه الدعوى الحديثة عن اللاوعى ، أن تعرض علينا لوحة متعددة الظلال منوعة الألوان • لكن لا شك أن الكثيرين سيجدون عناء كثيرا قبل أن يتبينوا فيها رجل الأفكار الواضحة والتصميمات الحاسمة والاختيارات المطلقة (١) •

٥ ــ أما الأستاذ « ألكييه » فقد أوضح لنا أن عناية مؤرخى الفلسفة بدراسة المذاهب أشد من عنايتهم بدراسة الشخصيات ؛ ولذلك نراهم على العموم قليلى الاهتمام بالمسعى الخاص الذى يصبح به الانسان فيلسوفا • وقد يبدو لهم هذا المسعى أمرا طبيعيا ، فكل مفكر يجد لنفسه مكانا فى تاريخ تتولد فيه المذاهب بعضها عن بعض على نحو يشبه ما يكون فى السلالات والأنساب المتصلة • ومع ذلك فليس هناك أبعد عن الطبيعة من كون الانسان فيلسوفا ؛ ان الفلاسفة لا يتولدون من فلاسفة ، والتاريخ الذى ينشأون فيه ليس هو تاريخ الفلسفة، بل تاريخ أمتهم وأسرتهم وتاريخ المعتقدات والمعارف فى عصرهم • والفلاسفة انما يكتشفون الفلسفة حين ينفصلون عن ذلك التاريخ : لذلك نجدهم فى الغالب يتوهمون أنهم « يخترعون » فى حين أنهم فى الواقع « يستكشفون »• واذن فينبغى أولا أن نفهم ، فى أى واحد من الفلاسفة ، طبيعة تلك الرسالة العجيبة التى تحكم عليه بالعزلة ، حتى لو حملته قسرا وألقت به فى غمرة التقاليد (٢) •

---

(١) راجع : بيير مينار : فى « المجلة الفلسفية » (عدد مخصص للذكرى المائة الثالثة لوفاة ديكارت) أبريل ــ يونية ١٩٥١ ص ٢٠ بع •

(٢) انظر : الكييه : فى « مجلة العلوم الانسانية » عدد مخصص لديكارت)، يناير ــ مارس سنة ١٩٥١ ، ص ٨٧ ــ ٨٨ •

ان الرغبة فى المعرفة العلمية قد تستطيع وحدها أن تسوق رجلا الى العزلة ومثل هذه الرغبة عند ديكارت هى منشأ سعيه الى الاعتزال عن الناس : أليس اعتزال ديكارت عن أساتذته وبلده ، وهجرته الى هولندا ، علامات على عزلة فكره ، ودلائل على هذه القطيعة المعنوية التى جعلته يختار أن يكون فيلسوفا ؟

٦ ـ لقد ظن ديكارت أنه يستطيع أن يحقق ، عن طريق العلم ، رغبات ، سيدرك فيما بعد أنها تنحو نحو « الموجود » لا نحو « الموضوع » (١) • بل النداءات التى وجهها الى « مرسن » طالبا اليه أن يزوده بوقائع ومعلومات ، وروايات عن تجارب ومشاهدات ، والاهتمام بالرد على المسائل والمشكلات التى اقترحها له « هويجنز » أو « جوليوس » تتعارض بهذا الصدد مع مسعى « التأملات » : ففى هذه انما يتقدم الفكر بالانفصال عن الحقائق الموضوعية ، وعن وجدان الغير ، ولاسبيل الىذلك الا بأن يعمق تجربة علاقته «بالموجود» • واذن ففى « التأملات » وحدها تتم القطيعة بين كل موقف تلقائى من مواقف الوجدان • وقد يذكرنا مسعى ديكارت بالمسعى الدينى الذى يحمل الانسان ـ حين يفهم أن السلوك اليومى والحياة العملية وان تكن هى مقومات حياته ، الا أنها تستنفذ الموجود ـ على أن يعارض عالم الموضوعات بعالم آخر يحسن ما بينه من وشائج الاتصال والقربى •

٧ ـ ومع ذلك فليس المسعى الميتافيزيقى عند ديكارت دينيا ولا علميا • واذا كان الفيلسوف يوحد بين اللامتناهي وبين اله الدين المسيحى ، فذلك باسم عقيدة قد صرح هو نفسه بأنها خارجة عن المعرفة • واذن فاللامتناهي يبقى غير قابل لأن يفهم ، ومثوله أمام الفكر ينفع خصوصا فى تجريد الموضوع من واقعيته ، وينفع فى تذكيرنا ـ كما نرى فى نظرية خلق الحقائق الأبدية ـ بأن ما هو معروف على أنه ضرورى يصدر عن « موجود » من طبقة أخرى ،

---

(٢) الكييه « الاكتشاف الميتافيزيقى للانسان عند ديكارت » ص ٨٧ بع •

وينفع فى استحداث نوع من عدم الارتباط حتى فى الأخلاق (١) • وبذلك عدل ديكارت عن كل وصف لـ « الموجود » وعن كل ما فيه تشبيه له بغيره• ذلك تعارض بين « الموجود » الخلاق والموضوع المعروف ، وكأنهما حقيقتان لا مشابهة بينهما ومختلفتان فى الرتبة • وهذا التعارض الذى به يعرف مجال الميتافيزيقا الخاص لا ينتج ــ كما فى الفكر الدينى عند بسكال ــ من مجرد انقلاب للأمور ، يستعاض فيه عن مكتشفات العقل التطبيقى بحقائق الايمان• فى البداية نجد العقــل الديكارتى عابدا وعاملا فى آن واحــد • لكنا نجــد بعد ذلك التحليل المرتب يميز فيه بين ما هو « قبض » الموجــود وبين ما هو « فهم » العالم ، ويميز بين يقين الجواهر وبين معرفة صفاتها • وعندئذ نجد حماسة ســنة ١٦١٩ يحل محلها من جهة بحث علمى ينصب على موضــوع ينبغى أن لا نعجب منه ، ومن جهة أخرى اعجاب بموجــود يرى أنه يجب النظر فى كمالاته « لا بقصد فهمها بل للاعجاب بها والاقرار بمبلغ مجاوزتها لكل فهم » • واذن فالمسعى الميتافيزيقى عند ديكارت لا يمكن الخلط بينه وبين أى مسعى آخر ، ولا اخضاعه لآخر ، ولا تفسيره بأى غائية خارجة عنه ، مثل رغبة ديكارت مثلا فى تبرير مذهبه العلمى : لأنه لا يمكن التوفيق بين فكرة ميتافيزيقا لها غاية خارجة عن ذاتها وبين فكرة ميتافيزيقا لها بداهة تفوق كل بداهة أخرى • وخاصة المسعى الميتافيزيقى أنه مفروض متقبل ، وأنه لايستطاع التهرب منه ، وأننا لا نعرف الى أين يسوقنا ، ولذلك فان شك « التأملات » بدلا من أن يكون مسوقا من ديكارت ، نجــده هو الذى ســاق ديكارت الى فقدان الحس بالواقع الموضوعى ، الذى يشبهه بحال رجل « وقع فى ماء عميق جدا » وهى حال قد أشار الى أنها كانت حاله سنة ١٦٣١ •

٨ ــ لكنه فى ذلك الحين قد أكد أيضا بنظريته عن خلق الحقائق الأبدية، تفوق الله على كل ضرورة متصورة • وفى هذا يبدو المسعى الميتافيزيقى قائما

---

(١) الكييه : نفس المصدر ، ص ٢١٨ بع ••

على نوع من تجربة « الموجود » مكتشفا على أنه أعلى من الموضوعات التى يمكن تحديدها ومن الحقائق التى يمكن فهمها : وهى تجربة تفرق ، وهى تحطم الوحدة فى نطاق العلم ، وتمنع العقل من أن يرضى كل الرضى ما يتصوره على جهة التمثيل • ولذلك صرح ديكارت فى وقت واحد بأنه وجد كيف يستطيع الانسان الاقتناع ببرهنة ميتافيزيقية اذا لم يكن قد عانى الخطوات التى براهين الهندسة » ، لكنه لا يدرى أيستطيع « اقناع الآخرين به » • وكيف يستطيع الانسان الاقتناع ببرهنة ميتافيزيقية اذا لم يكن قد عانى المساعى التى تعبر عنها ، أى اذا لم يأخذها أولا مأخذ الجد ؟ وكيف نأخذ مأخذ الجد مسعى ميتافيزيقيا دون أن نكف عن اعتباره واقعة يمكن تفسيرها بالتاريخ لنرى فيه علامة الرحابة الخالدة التى بها يتخلص الانسان من التحديدات الموضوعية ؟ وهنا نجد الحقيقة التى تذهب الى أن « الموجود » لا ينكشف الا على نحو ميتافيزيقى : فارادة الفهم اذا فسرت كل شىء لم يفسرها شىء (١) •

(١) ألكييه : مقال فى « مجلة العلوم الانسانية » يناير — مارس سنة ١٩٥١ ص ٨٨ •

الفصل الرابع

الحكمة الديكارتية

١ ـ أراد ديكارت أن يرفع الفلسفة ـ التى هى عنده دراسة الحكمة ـ الى مقام حكمة بشرية ، بمعنى أنها حكمة ليست مبثوثة فينا بوحى خارق للطبيعة ، مجاوز للنور البشرى ، وأنها ليست عفوية خالية من الروية ، وانما هى حكمة قائمة على مبادىء مكتسبة بالتأمل والنظر ، فهى حكمة الانسان من حيث هو انسان .

ولقد صرح ديكارت فى المقدمة التى كتبها سنة ١٦٤٧ للترجمة الفرنسية لكتاب « المبادىء » أن الفلسفة واحدة غير مجزأة ، لكنها تنقسم لسهولة التعليم أقساما عدة : « القسم الأول الميتافيزيقا ، وهى تشمل مبادىء المعرفة التى من بينها تفسير أهم صفات الله ، ولا مادية نفوسنا ، وجميع المعانى الواضحة البسيطة التى نجدها فينا ؛ والثانى الفيزيقا ، وينظر فيها على العموم ، بعد ايجاد المبادىء الصحيحة للأشياء المادية ، كيف نشأ الكون كله ، ثم على الخصوص طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام التى توجد عليها ، كالهواء والماء والنار والمغناطيس . وبعد ذلك نحتاج الى أن نفحص أيضا على الخصوص عن طبيعة النبات ، وطبيعة الحيوان ، وبالأخص عن طبيعة الانسان ، لكى نستطيع بعد ذلك أن نجد العلوم الأخرى التى فيها منفعة له » ، ثم قال أيضا : « الفلسفة كلها كشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، والفروع التى تنبثق من ذلك الجذع هى سائر العلوم الأخرى التى مرجعها الى ثلاثة علوم رئيسية ، هى الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأقصد الأخلاق الأرفع والأكمل ، تلك التى تفترض احاطة تامة بالعلوم الأخرى ، ولذلك كانت هى أقصى مرتبة من

مراتب الحكمة » (١) •

٢ ـ نرى فى هذا التفسير لعلوم الفلسفة أن الميتافيزيقا تمدنا بالمبادىء الأولى للأشياء ؛ أما الفيزيقا فتطبق تلك المبادىء على تفسير ظواهر الكون ؛ ويشتق من الفيزيقا علمان عمليان أو فنان هما الميكانيكا والطب ، وأخيرا يشتق من الفلسفة كلها علم الأخلاق الصحيح الذى هو آخر مراتب الحكمة ، والذى هو عبارة عن الحياة على وفاق مع النظام الذى دبر العالم عليه •

ومن الحق أن ديكارت ، اذ جعل من الميتافيزيقا مدخلا الى الفيزيقا والى غيرها من العلوم ، وجعل منها الجزء الأول لا الأخير ، والبداية لا النهاية ، والأساس لا القمة فى الفلسفة ، قد أحدث انقلابا له شأن كبير فى تاريخ المعرفة البشرية (٢) فلم تعد الفلسفة عبارة عن الارتفاع من عالم الشهادة الى عالم الغيب ، ومن الدنيا الى الله ، كما كان شأنها عند المدرسيين ، اذا اعتبروا

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » : المقدمة (طبع ليار ، ص ١٠ ــ ٢١) •

(٢) ان المكان الذى جعله ديكارت للميتافيزيقا واضح الدلالة على مدى الانقلاب المراد : فقد كانت الكتب المستعملة فى المدارس والمعاهد فى ذلك الحين ، والتى كانت تسير على نهج أرسطو ، تضع الميتافيزيقا بعد الفيزيقا ، أى آخر الدروس • مثال ذلك كتاب « المجموع فى الفلسفة » لأحد رجال الدين « أوستاش دوسان بول » : يشمتل الجزء الأول منه على المنطق ، والثانى على الأخلاق ، والثالث على الفيزيقا والرابع على الميتافيزيقا فالميتافيزيقا تقع فى النهاية (راجع شارل ادام : « حياة ديكارت » باريس سنة ١٩١٠ ص ٣٦٨ ــ ٤٦٩ ــ راجع : ابن سينا : « النجاة » فى الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية ، القاهرة سنة ١٣٣١ هـ) • أما الغزالى فينهج نهجا قريبا مما نرى عند ديكارت ويقول الغزالى فى ذلك : ان عادة الفلاسفة جارية بتقديم العلم الطبيعى ، لكن آثرنا تقديم هذا (يعنى العلم الالهى) لأنه أهم ، والخلاف فيه أكثر ، ولأنه غاية العلوم ومقصدها ، وا نما يؤخر لغموضه وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على الطبيعى » (« مقاصد الفلاسفة » ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ص ٧٤) •

الميتافيزيقا مرتبة عالية ليس فوقها الا « العلم الأعلى » أو العلم الالهى ، أو علم اللاهوت ، وانما أصبحت الفلسفة عند ديكارت عبارة عن تفسير الكون بواسطة المبادىء الأولى والأصول العامة التى تكفلها لنا الميتافيزيقا : فيدخل فى الفلسفة اذن علم الله ، وعلم الطبيعة ، وعلم الانسان • ولكنا سنرى أن دعامة الفلسفة عند ديكارت هى الفكر المدرك لذاته والذى هو فى ذاته مدرك الموجود الكامل أى الله منبع كل وجود والضامن لكل حقيقة •

٣ ــ لكن لما كانت غاية ديكارت هى الحكمة البشرية فان الفلسفة عنده نظر وعمل ؛ غير أن النظر هو بمثابة الأساس الذى يقوم عليه العمل • كتب الفيلسوف الى « شانو » : « ان خير السبل لنعرف كيف ينبغى أن نحيا هو أن نعرف أولا من نحن ، وما العالم الذى نعيش فيه ، ومن هو خالق هذا الكون •• » •

ونظر ديكارت هنا قريب كل القرب من أنظار الرواقيين القدماء الذين عرفوا الفلسفة بأنها علم الأمور الالهية والأمور البشرية (١) • وينزع ديكارت ــ كأصحاب الرواق ــ الى فكرة عن الحكمة تلتقى فيها جميع المعارف البشرية، ولا تكون مقصورة على الموضوعات الجزئية والبحوث الخاصة ، انما الدراسة عنده دراسة الكل ، ودراسة الفن الأعلى الذى يتناول الفنون الأخرى : وتلك هى الحكمة الشاملة التى ينبغى أن تكون مقياسا لكل شىء ، والتى تنشأ عنها الارادة العالية ويتبعها استقامة الفكر والعمل (٢) •

٤ ــ يقول ديكارت : « وليست الحكمة مقتصرة على الحيطة والتبصر فى

---

(١) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٩ ص ٧٧ •

(٢) بيير مينار : « بحث فى أخلاق ديكارت » ، باريس سنة ١٩٣٦ ص ١٨ ــ ٢٠ •

الأمور ، بل تفيد أيضا معرفة كاملة لجميع الأشياء التى يستطيع الانسان معرفتها اما لهداية سلوكه فى الحياة ، أو للمحافظة على صحته ، أو لاختراع جميع الفنون » (١) .

فغاية العلم عند فيلسوفنا لا تقف عند المعرفة النظرية وارضاء غريزة الاستطلاع ، بل تجاوزها الى هداية السلوك ، وتوفير السعادة والراحة للانسان فى هذه الحياة . فديكارت يعارض هذه النظرة المدرسية عن العقل والعلم ، ويعارض العلم الأرسطاطاليسى الذى كان يقيس كمال العلم وشرفه بمقدار اقترابه من النظر المحض ، وبمقدار بعده عن المنفعة العملية ، كما يعارض العلم الأفلاطونى الذى كان يحط من شأن الفنون الآلية (٢) . ولم يقف ديكارت عند تلك المعارضة السلبية ، بل الواقع أنه أعان الفلسفة على الشعور بوجوب الاتجاه الى الانسان ، واعتبار وجوده الواقعى ، والعناية بحياته الفعلية ، بعد أن أسرف الفلاسفة فى الابتعاد عن دنيا الناس ، وطال احتجابهم فى « أبراج عاجية » ! وكأن ديكارت بسلوك ذلك السبيل الجديد قد سبق الى مذهب « البراجماتية » (٣) الذى ذاع فى عصرنا هذا (٤) بل يبدو لنا أنه ساهم فى بناء « فلسفة انسانية » ، تعنى بالانسان وبمطامحه وحاجاته ، وتنأى بالتفكير الفلسفى عن النقاش اللفظى والجدل العقيم (٥) .

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ، المقدمة (طبع ليار ، ص ٧) .

(٢) كان أكثر فلاسفة القدماء ، ماعدا أصحاب مذهب « الذرة » ، يحقرون العمل والصناعة وتركيب الآلات . فجاء مذهب ديكارت وأحدث بذا الصدد تحولا وانقلابا فى النظر الى الأمور .

(٣) قارن جاك شفالييه : « ديكارت » ، ص ٣٢٣ — ٣٢٦ . ويبدو أن بعض الفقرات فى كتاب « مبادىء الفلسفة » تشير الى أن منفعة الفيزيقا الديكارتية قد تعنى المرء عن أن يتساءل عن مبلغها من الحقيقة الموضوعية (« مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت ، م ٩ ص ١٢٥) .

(٤) راجع : يعقوب فام : « البراجماتزم أو مذهب الذرائع » القاهرة سنة ١٩٣٦ .

(٥) راجع كتابنا : « شيلر » فى مجموعة نوابغ الفكر الغربى (دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٥٨) .

وقد عاب ديكارت على الفلسفة القديمة ــ وعلى الفلسفة المدرسية بنوع خاص ــ طابعها النظرى ، وعارضها بفلسفة جديدة تحرص على أن تكون عملية ، فقال : « يجمل بنا أن نستعيض عن تلك الفلسفة النظرية التى تعلم فى المدارس بفلسفة عملية نستطيع بها اذا عرفنا ما للنار والماء والهواء والكواكب والسماوات وجميع الأجسام الأخرى المحيطة بنا من قوى وأفعال ، على نحو ما نعرف المهن التى يمارسها صناعنا .. أن نجعل أنفسنا سادة للطبيعة مسيطرين عليها » (١) .

وظاهر أن ديكارت يريد أن يستخدم الفكر وتطبيقاته المادية فى تحقيق ما تنطوى عليه نفس الانسان من مطامح ومثل عليا . أليست «شجرة الفلسفة» قد بسقت وامتد فرعها الى الطب والميكانيكا ، ثم آتت أكلها فى علم الأخلاق ؟

ان بين هذه الأفكار الديكارتية وأفكار «بيكون» مشابهة عجيبة : فالفيلسوف الانجليزى هو أيضا قد أراد تسخير الطبيعة لمصالح الانسان . ولعل ديكارت قد اقتبس منه شيئا من مثله الأعلى فى العلم (٢) . والحق أن ديكارت ــ كما قال جيلسون ــ « على الرغم من الاختلاف بينه وبين فرنسيس بيكون فى العقلية والطبع ، يشاركه فى الاتجاه نحو عصر الآلات والصناعة والطب العلمى»(٣).

٥ ــ لكن ينبغى أن لا ننسى أنه لما كان طلب الحكمة هو الغذاء الصحيح للعقل الذى هو أهم جزء فى الانسان ، فالى الحكمة ينبغى أن يوجه الانسان أكبر قسط من عنايته : فان « الحكمة أشرف ما يمكن أن يصيب الانسان من

---

(١) ديكارت : « المقال فى المنهج » : القسم السادس (قارن الترجمة العربية للكتاب ص ١٠١) .

(٢) قارن لالند : « بعض نصوص من بيكون ومن ديكارت » فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩١١ ص ٢٩٦ بع .

(٣) جيلسون : « المقال فى المنهج » مع التعليقات ، باريس سنة ١٩٢٥ (ص ٨ ــ ٩ من المقدمة) .

خير » ؛ وبالقياس الى الحكمة يجب أن تقوم سائر الخيرات ، وبالحكمة تتم سعادة الأمم وسعادة الأفراد ، لأن « كل أمة انما يعظم نصيبها من التمدن والتهذيب بعظم نصيبها من حسن تفلسف الناس فيها » ؛ ولأن « أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة حقيقيين » . وبالاجمال أن « دراسة الحكمة ألزم لاصلاح أخلاقنا وهداية حياتنا من استعمال عيوننا لهداية أقدامنا » ، وكلما زاد نصيبنا من الحكمة زاد اقترابنا من الله الذى هو أحكم الحكماء (١) .

٦ ــ قد يكون من دواعى الأسف أن التجربة قد أظهرت لديكارت أن من يزعمون أنهم فلاسفة هم فى الغالب أقل حظا من الحكمة ممن لم يسبق لهم اشتغال بالفلسفة ؛ كما أظهرت التجربة أيضا مبلغ ما يلقى الانسان من صعوبة فى الوصول الى « معرفة كاملة لجميع الأشياء » التى فى مقدوره معرفتها ، ابتداء من الأصول أو المبادىء الأولى ؛ وما يجد من عسر فى التخلى عن شئون الحواس والانصراف عن أمور المادة ، بما تلقيه فى روعنا من أوهام وماتشبهه على نفوسنا من آراء قد نأخذها على أنها يقينية وليست فى الحقيقة كذلك ؛ وما يعانى المرء آخر الأمر من مشقة فى « الترتيب » الذى يجعلنا نسير من أسهل الأشياء الى أشدها تعقدا ، والذى يكون القصد منه زيادة حظوظنا من اصابة النظر وسداد الحكم ، وهداية العقل الى استكشاف ما نجهل من حقائق ... (٢) .

٧ ــ لكن ديكارت انما قصد منذ بداية التفلسف الى ذلك الأمر الجليل ، العسير مناله : قصد الى « الحكمة » لا الى الزهو بعلم باطل ، ولا الى ارضاء رغبة فى الاستطلاع خداعة ، ولا الى الظفر بالرياسة والصيت العريض .

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » : المقدمة (طبع ليار ص ٧ ــ ٩) .

(٢) ديكارت : « خطرات خاصة » (« مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتانرى م ١٠ ص ٢١٧) .

ألسنا نجد أن من بواكير الخواطر التى ألقاها على قلبه « روح الحق » فى تلك الليلة المشهودة ، ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ ، والتى كان لها فى توجيه فكره أثر عظيم ، هو أن بذور الحكمة مغروسة فى نفوسنا ، وأنها كامنة فينا كمون النار فى الحجر الصوان ، وأن حدوس الشعراء تقدحها فتخرجها من النفس أشد تألقا مما تستطيع أذهان الفلاسفة ؟

وأكثر من هذا : لقد كتب ديكارت حوالى سنة ١٩٦٣ رسالة باللاتينية عنوانها : « دراسة العقل المستقيم » (١) ؛ ويمكن أن يترجم العنوان — فيما يرى جيلسون — « بداية الحكمة » (٢) . ويقول « بايبه » ان فى تلك الرسالة « اعتبارات عن رغبتنا فى المعرفة ، وعن العلوم ، وعن استعداد النفوس للتعلم ، وعن المنهج الذى ينبغى التماسه لاكتساب الحكمة أى لاكتساب العلم مع الفضيلة ، وذلك باضافة وظائف الارادة الى وظائف التعقل » (٣) .

فطلب الحكمة عند ديكارت عبارة عن سعى الانسان الى اكتساب العلم والفضيلة معا . صحيح أن الفيلسوف أراد فى المحاولة الأولى من محاولات منهجه أن يضع الأسس لعلم كلى شامل . وذلك بتطبيق قوانين الرياضة على دراسة المادة أى على الهندسة وعلى الفيزيقا ؛ غير أن ديكارت ، كما ظهر لنا من القاعدة الأولى من كتاب « قواعد لهداية العقل » ، لم يفتر عن الجمع فى ذهنه بين الشواغل العلمية والشواغل العملية : فهو يرى أن العلوم فى جملتها ليست شيئا آخر سوى الحكمة البشرية ، تلك الحكمة التى تظل دائما واحدة شاملة ، على الرغم من اختلاف الموضوعات التى تتناولها ، « واذا كان الانسان الذى يبغى السعى وراء الحقيقة قد لا يفكر الا فى زيادة النور الطبيعى ، نور العقل ، فليس قصده من ذلك أن يحل هذه المعضلة أو تلك من معضلات

---

(١) الرسالة مفقودة لم يعثر عليها .

(٢) جيلسون : « المقال فى المنهج » مع التعليقات ، ص ٨٢ .

(٣) بايبه : « حياة مسيو ديكارت » سنة ١٦٩١ م م ٢ ص ٤٠٦ .

المدارس ، بل لكي يتسنى لعقله ، في كل ظروف حياته ، أن يرشد ارادته الى السبيل التي تتبع » .

٨ ــ ذلك هو القول الحق في الحكمة الديكارتية : الفلسفة التي يطلبها الفيلسوف ، هي معرفة الحقائق التي بمقدورنا أن نكتسبها بواسطة الأنوار الطبيعية ، والتي يصح أن يكون فيها منفعة للجنس البشرى (١) . وفضل التفلسف لا يقتصر على سمو النظرة وشرف المرتبة ، بل ان فيه فوق ذلك منفعة عملية جليلة . والانسانية بحاجة الى الفلسفة لتهذيب أخلاقها ولهداية حياتها ، ولارشادها الى الخير الأسمى (٢) . « والخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير ، ورضى النفس الذى يتبع ذلك . ولا أرى غيره خيرا يعدله في جلال قدره ، مع كونه بمقدور كل واحد : فان خيرات البدن والحظ واليسار ليست على الاطلاق في مقدورنا » . ولا يرى ديكارت فرقا بين الخير الأسمى وبين معرفة الحق . قال في « المقال في المنهج » : لا تتجه ارادتنا الى الاقبال على شيء أو الى الانصراف عنه الا بمقدار ما تمثل لنا عقولنا ذلك الشيء حسنا أو قبيحا . ويلزم عن ذلك أنه يكفي أن نحكم على الأشياء حكما حسنا ليكون فعلنا حسنا » . والارادة انما تهتدى بهدى الأفكار : فان سارت الارادة مسترشدة بأفكار واضحة متميزة أحسنت ، وان سارت بأفكار مبهمة أساءت . واذن فالحكمة الديكارتية ــ كالحكمة الرواقية ــ لا تعرف حقيقة علمية منفصلة عن الحقيقة الأخلاقية .

وجملة القول ان النظرة الديكارتية الى الحكمة هي في صميمها نظرة قدماء الفلاسفة وخصوصا الرواقيين . وديكارت في تلك النظرة ما زال يمت الى الماضي بسبب وثيق . وانما نرى الهوة العميقة بين القديم والحديث عنده

---

(١) « رسالة ديكارت الى فوتبوس » (« مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتانرى م ٧ قسم ثان) .

(٢) « مبادىء الفلسفة » . المقدمة (ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠) .

فى المنهج الفلسفى الجديد ، ومن ثم فى النتائج التى نتجت عن تطبيق ذلك المنهج (١) . وقد رأينا أن فلسفة ديكارت قد اتخذت هى أيضا صورة استنباطية : فمن مبدأ أول استخرج الفيلسوف الأشياء بحركة متصلة من حركات الفكر . وتتجلى طرافة ديكارت فى أنه وضع نصب عينيه أن لايستخدم الا مبادىء واضحة بديهية ؛ وتلك البداهة وذلك الوضوح ، شائعان بالضرورة فى سلسلة النتائج التى رأى استخلاصها من تلك المبادىء .

(١) ليون روث : « مقال ديكارت فى النهج » ، أكسفورد سنة ١٩٣٧ ص ٣٠.

خاتمة

الفصل الأول

ديكارت والتجديد الفلسفى

١ ـ لو صح أن يرسم الباحثون لتاريخ الفلسفة الحديثة بداية معينة فالأرجح أن تكون تلك البداية هى فلسفة ديكارت ، التى جاءت حقا فاتحة لعصر جديد له طابعه الخاص •

قد يقال اننا رأينا من الفلاسفة والمفكرين فى عصر « النهضة » الأوربية من قام مطالبا بحقوق الفكر ، نازعا الى البحث الحر ، مناوئا تقاليد القرون الوسطى ، ناعيا على أهلها ضيق أفقهم العقلى ، وخضوعهم لنير السلطات المختلفة : ففى فرنسا مثلا قام « راموس » سنة ١٥٤٣ ، ونشر كتابا أنحى فيه باللوم على منطق أرسطو وسلطة « المدرسيين » (١) • وفى انجلترا وقبل عصر ديكارت بزمن قليل، رأينا « فرنسيس بيكون » (٢) ينهض ناقدا ما فى العلم القديم الاستنباطى من عقم وجدب ، مشيدا بفكرة العلم التجريبى وما فيها من خصوبة ، وما يرجى لها من ثمرة • ولا شك أن تلك القوى المتفرقة التى حشدت فى جهات عديدة قد استطاعت أن تهز قواعد الفلسفة التقليدية قبل مجىء ديكارت •

* * *

٢ ـ لكنا نستطيع أن نقول ان الذى عرفه عصر « النهضة » من الأنظار الفلسفية انما يرجع فى صميمه الى المذاهب القديمة عند اليونان والرومان ، وما كان فى مذاهب « الرنيسانس » مبشرا بعالم جديد انما لبث خاضعا لضرب

---

(١) راجع : شارل ودنجتون : « راموس (بيير دولارامية) ، حياته ومؤلفاته وآراؤه » باريس ١٨٥٥ •

(٢) نشر « بيكون » كتابه « الأرجانون الجديد » ١٦٣٠ ، أى قبل أن ينشر ديكارت كتاب « المقال فى المنهج » بسبع عشرة سنة •

من الخيال الفنى أو الدينى ، دون أن يظفر بالقيام على مبادىء فلسفية صحيحة راسخة • ثم ان « بيكون » وان يكن قد بذل حقـا جهودا قيمة لبيان أنواع العلوم الجزئية التى يتعين على المشتغلين بالمنهج أن يدرسوها ، وأدرك أن العلم يتوقف على الذهن وقوانينه ؟ فانه مع ذلك لم يتحرر من تصـورات أهـل القرون الوسطى وظنونهم وأوهامهم : ألسنا نراه أحيانا يسلم لمن قبله بوجود « الكائنات المجردة » وبوجود « الصور » المختلفة (كالساخن والبارد والكثيف والخفيف) التى يمكن نقلها من جسم الى جسم ؟ (١) ثم ان « بيكون » لم يعالج المسائل التى تتصل بأسس العلم ولا بالشروط الواجب توافرها فيه ، ولا علاقة العلم بالحقيقة ، ولا علاقته بالذهن البشرى ، وما الى ذلك من المسائل التى عنى بها الفكر الحديث (٢) •

٣ ـ أما ديكارت فقد قصد الى التجديد فى الفلسفة : التمس الحق الذى لا ريب فيه ، فلم يقنع بما فى الكتب ولا بما عند العلماء وأراد أن يرفض حكم السلطات أيا كانت ، وحاول أن يتفلسف بنفسه كأن لم يسبقه فى ذلك السبيل الاعتزاز بما أدخل من اصلاح فى الآراء (٣) ؟ ويلفت نظر قرائه الى مبلغ أحد • وقد كان ديكارت يشعر بما لمحـاولته تلك من خطر ، ويعتز أشـد الفرق بين مبادئه ومبادىء غيره من السابقين : فتراه مثلا حين يذكره «أرنو»

---

(١) « الصور » فى الفلسفة المدرسية عبارة عن كائنات خفية (entités) تضاف الى المادة فتعينها فمثلا « الحجرية » صورة تضاف الى المادة فتكون الحجر •• وقد جرى فلاسفة القرون الوسطى على هذا المنوال فى تفسـير ظواهر الطبيعة ، فكانوا اذا سئلوا عن طبيعة شىء تخيلوا له علة أو كائنا خفيا يفسره : « فالخاصية المنومة » تفسر الأفيون ، و « الخاصية الجاذبة » تفسر المغناطيس وهلم جرا •
لكننا رأينا أن ديكارت قد استعاض عن هذه النظرية المدرسية بتفسير هو أقرب بكثير الى اتجاه العلم الحديث •
(١) راجع : دلبوس : « الفلسفة الفرنساوية » ، باريس ١٩١٩ ص ١٦ ـ ١٧ •

(٢) « مؤلفات ديكارت » (طبع أدام وتانرى ، م ٩ ص ١٠ ـ ١١) •

بأن القضية المشهورة ، قضية الكوجيتو ، قضية قد سبقه الى ذكرها القديس « أغسطين » ، يجيب جواب من يشعر بما تنطوى عليه تلك القضية من طرافة وجدة فى مذهبه فيقول : لئن تكن جميع الحقائق التى أضعها قد عرفها الناس فى سائر الأزمان ، لكن لم يوجد بعد ــ فيما أعلم ــ من صرح بها كمبادىء للفلسفة أعنى كأصول تستنبط منها سائر الأشياء الأخرى التى فى العالم(١) .

★ ★ ★

٤ ــ حق أن ديكارت لا يخلو من أن يكون قد وجد من تعاليم الماضى قضايا حفظها أثناء تعلمه ، ونظريات وعاها خلال مطالعاته . (٢) والواقع أن الفيلسوف الفرنسى قد نشأ فى وسط فكرى يمت اليه بأسباب وثيقة وان تكن أحيانا غير مشهودة . ولا بد أن يكون ذلك الوسط قد أثر على الفيلسوف حتى حين أراد الانفكاك من قيوده . ومن المحقق أيضا أن جزءا كبيرا من الفلسفة الديكارتية مشتق من مذاهب القرون الوسطى ، سواء أكان ذلك بالنقل المباشر أم بطريق « رد الفعل » المقصود (٣) .

وحق كذلك أن الناس فى عصر ديكارت كانوا يحسون حاجة ملحة الى المطالبة بما للعقل من حقوق طبيعية فى البحث عن الحقيقة والارشاد اليها؛ يشهد بذلك فقرة من « رسالة فى الفراغ » كتبها « بسكال » بعد « المقال فى المنهج » بنحو عشر سنوات ، جاء فى مطلعها : « ان الاحترام الذى يدين به الناس للقدماء قد بلغ اليوم ، فى الأمور التى ينبغى أن يكون له فيها سطوة أقل ، مبلغا جعل الناس ينظرون الى آراء القدماء وكأنها وحى منزل ، جاعلين من غوامضها أسرارا ، حتى ليتعذر على المرء أن يتقدم بشىء جديد بدون أن

---

(١) « مؤلفات ديكارت » (طبع أ ــ ت ، م ٩ ص ٢٠) .

(٢) راجع : كرنيليا سروربيه : « ديكارت الانسان والمفكر » ، باريس ١٩٥١ .

(٣) راجع : جيلسون : « مباحث فى الدور (الذى قام به) فكر القرون الوسطى فى تكوين مذهب ديكارت » ، باريس ١٩٣٠ .

يستهدف للخطر ، وحتى أن نصا من أقوال مؤلف من المؤلفين يكفى فى هدم أقوى الأدلة والحجج » •

فلا بد من أن نعترف أن ديكارت لم يكن أول من احتج على سلطة القدماء وسلطة أهل القرون الوسطى ، وأن حركته انما امتازت بايضاحها معنى ذلك الصراع الذى خاض غماره من قبل رجال النهضة الأوربية (الرنيسانس)• ولئن يكن ديكارت ممن ساعدوا على توسيع نطاق العلم الجديد وتنظيم مباحثه، فانه لم ينشىء ذلك العلم الذى رأينا له أنصارا وأعوانا حتى بين رجال القرون الوسطى ؛ ثم جاء علماء أمثال «ليونارد دى فنشى» «وكبلر» و «جاليليو» ، فأخذ العلم الحديث يتبين مبادئه ويتنبه الى نزعاته ، حين فسر الطبيعة المادية تفسيرا تغلب عليه الصبغة الآلية الرياضية •

* * *

٥ ــ لكن هذه الاعتبارات جميعا ، مهما تكن وجاهتها ، ليست تقدح فى حقيقة الابتكار الديكارتى فى الفلسفة • وينبغى ألا ننسى أن أكثر المكتشفات الفكرية ــ كغيرها من المكتشفات ــ ليست كلية ولا مطلقة ، وانما هى دائما جزئية ونسبية : وهى فى الأغلب الأعم عبارة عن اتمام عمل كانت الأذهان مستعدة لقبوله ، بعد اختمار فكرته فيها بزمن طويل أو قصير•

على أن ديكارت نفسه لم يخطر له قط أن يعرض العلم كما لو كان خلق من العدم ، بل كشىء مارسه القدماء وبعض المحدثين • ومن أجل ذلك لا يرى موضعا للدهشة حين يدله قراؤه على وجود موافقات بين فكره وفكر من سبقوه • ومنذ قصد ديكارت الى البحث لم يرض أن يطلع على الناس داعيا الى ثورة ؛ والشك الذى يفترضه المنهج الديكارتى لا يجعل من الذهن «صفحة بيضاء » كما يقولون ، بل الشك عنده انما يحترم الفطرة ، وهو على كل حال مفيد فى عملية الانتخاب والغربلة بين الأفكار المخلوطة والمعانى المشتتة التى أرهقت بها القرون الذهن البشرى • ولقد كتب ديكارت الى الأب « ميلان » بهذا الصدد : « اذا كان لديك سلة من التفاح بعضه جيد وبعضه

فاسد مفسد للباقى ؟ فماذا أنت فاعل الا أن تفرغ السلة عن آخرها وتتناول التفاح واحدة واحدة ، لكى تعيد الجيدة منها الى السلة ونلتى بالفاسدة فى مكان القاذورات ؟ » •

والحق أن هـذا بالضبط موقف ديكارت من التجديد الفلسفى • ولقـد مارست الفلسفة الديكارتية بهذا الصدد شيئا شبيها بفن الجراحة ؛ فهى مع حرصها على بعض القديم الصالح ، جعلت أقصى أملها أن تجتث العناصر الفاسدة، وأن تقتلع البذور ذات العطب ؛ وبالجملة أن تهدم كل ما لا يستحق البقاء من العلم التقليدى الموروث (١) •

٦ ـ وربمـا استطعنا أن نقف على مـدى عبقرية ديكارت اذا عـرفنـا أن فيلسوفنا كان عالمـا من أقطاب العلم ، ومن أنداد « جاليليو » و « نيوتن » و « بسكال » • ولقـد نبغ فى العلوم الرياضية ، فاشتغل بالهندسة والجبر قبل أن يشتغل بالميتافيزيقا ؛ واشتغل كذلك بالعلوم الطبيعية ، فكانت طبيعياته آلية (ميكانيكية) صرفة ، تتناول ظواهر الطبيعة المـادية ، وتفسر كل شىء فيها بالمقدار والشـكل والحركة • ولئن تـكن مباحث ديكارت فى العلوم تبـدو أول وهلة مكملة لمباحث من سـبقوه من العلماء الرياضيين والطبيعيين فان جدة موقفه وطرافة مذهبه ترجعان الى النظرة الفلسفية العميقة التى نظر بها الى العلم •

اشـتغل الفلاسفة فى العصر القـديم وفى القرون الوسطى بمسألة المعانى والكليات : فكانوا يتصورون العلم نظاما من أنظمة التقسيم ووسيلة لتثبيت مجرى الطبيعة وايقاف حركة الظواهر الحسية ، يرمون منه الى ايجاد موضوع ثابت للفكر والسمو به الى اللامتغير ، الى الله • فلمـا تقدم العلم فى القرن السادس عشر ، وامتد سلطانه تغير وضع المسألة : فأصبح هم الفيلسوف أن

(١) راجع : البير ريفو : « خواطر عن المنهج » مجلة « الميتافيزيقـا والأخلاق » ، باريس ، يناير سنة ١٩٣٧ (عدد خاص عن ديكارت) •

يتبين العناصر البسيطة فى الظواهر الطبيعية المعقدة ، وأن يلتمس قوانين التئامها ، ليتسنى للانسان تفسيرها وتسخيرها ؛ ومن أجل ذلك وضع « بيكون » نظرية الاستقراء ، ودأب على الاشتغال بالعلوم الطبيعية لتحويلها الى منفعة الناس (١) .

وساقت الجرأة ديكارت فطمع فى اتمام العلم : محاولا أن يعطيه ، منذ البداية ، صورة الاستنباط الذى يطمح اليه : فهو يحاول أن يرد الكون الطبيعى الى شىء مؤلف من عناصر معقولة أو يمكن تعلقها ؛ وهو يرى فى الرياضيات أنموذجا للعلم الصحيح : اذ الرياضيات موسوعة كبيرة ينبغى ربط أجزائها بعضها ببعض وبمبدأ واحد . ويريد ديكارت للفلسفة اصلاحا ينسج على منوال « تلك السلاسل الطويلة من الاستدلالات التى هى غاية فى البساطة والسهولة ، والتى جرى أصحاب الهندسة على استخدامها للوصول الى أصعب ما لديهم من براهين .. » (٢) .

٧ ـ واكتسب ديكارت بممارسة العلوم البحتة دقة فى الذهن وثقة مطلقة بالعقل ، وحاجة ملحة الى الابانة والوضوح . وما سمى بعد « الثورة الديكارتية » انما يتلخص فى تلك القاعدة الأولى ، قاعدة « البداهة » التى وردت فى « المقال فى المنهج » ، والتى هى يقينا أهم المبادىء التى يقوم عليها اصلاحه الفلسفى . ويعارض ديكارت روح « الرنيسانس » المتطلعة قبل كل شىء الى التفاصيل العجيبة والحقائق الخفية ، والتى كثيرا ما ترزح تحت عبء التنقيب والتحصيل ، ويستهويها الابهام والغموض ، ويجذبها المعقد واللامعقول ؛ وهو يقول ان من العيوب الشائعة عند الناس أنهم يرون أصعب الأشياء فى الظاهر أجملها ، و « وكثيرون يحكمون بأنهم

---

(١) راجع : عباس محمود العقاد : « فرنسيس باكون ، مجرب العلم والحياة » ، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٤٥ .

(٢) « المقال فى المنهج » : القسم الثانى (« مؤلفات ديكارت » طبع أ ـ ت ، م ٦ ص ١٩) .

لا يعلمون شيئا حين يدركون بجلاء وبساطة علة واقعة من الواقعات .. انهم يفنيا حمقى يؤثرون الظلام على النور » (١) .

ولعل أظهر مواضع الطرافة في الفلسفة الديكارتية هو سعيها الى اكتشاف منهج جديد يولد من الشك اليقين ؛ ثم رفضها كل سلطة تحاول أن تفرض على الفكر فرضا ، واطراحها منطق أرسطو والقرون الوسطى ، ذلك المنطق الذي قد يصلح لبيان حقيقة معلومة من قبل ، لكنه يعجز عن ارشادنا الى اكتشاف حقائق جديدة أخرى . وتريدنا الفلسفة الديكارتية على أن نفكر بأنفسنا ، وأن نستدل بما فينا من منطق سليم وعقل صريح ؛ وهذا العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر » لكنا ستعمله أقل استعمال ، اذ يعوزنا المنهج المؤدي الى الحق الصراح (٢) .

٨ ــ والخلاصة أن ديكارت في الفلسفة مجدد متكر لعدة أمور : لأن فلسفته وما تفرع عنها تقوم بأسرها على أصول معينة ، وتسير في بسط المسائل الفلسفية على نمط خاص به لا يشاركه فيه غيره . ثم هو مجدد لاتخاذه الشك منهجا : فلم يرد أن يسلم بشيء ما لم تتبين له صحته بداهة ومن غير التباس ؛ ولأنه لم يذعن قط لقضايا الماضي وأوهامه ، ولم يقف منها موقفا سلبيا ، بل أخضع لعقله كل ما وصل اليه ، وأضفى على قضايا الماضي معنى جديدا . و هو مجدد لأنه أراد أن يرفع الفلسفة ــ بواسطة المنهج ــ الى مرتبة العلم ذي القواعد المضبوطة والحدود المرسومة . والتجديد الديكارتي، آخر الأمر ، انما يمثل العقل البشري منتبها الى ذاته ، مناهضا سطوة التقاليد وسلطان القدماء ، ومشيدا على أنقاض الفلسفة الموروثة فلسفة جديدة ، دون استعانة بشيء الا بمحض قوته الحرة وأنواره الفطرية .

فديكارت هو حقا مؤسس الفلسفة الحديثة ، كما قال الفيلسوف الألماني

---

(١) « قواعد لهداية العقل » : ق ١٩ (طبع أ ــ ت ، م ١٠ ص ٤٠١) .
(٢) « المقال في المنهج » : القسم الأول ، (مطلع المقال) .

« هيجل » • وديكارت هو واضع معالم المذهب العقلى الحديث ، وهو باعث حركة الفكر الأوربية التى سار فى نطاقها تابعوه من أعلام الفلاسفة ، أمثال « مالبرانش » و « ليبنتز » و « اسبينوزا » ، حتى « كانط » و « فشته » و « هيجل » و « شلنج » •

٩ ـ وبعد فان هنالك مجالا للفكر المعاصر ، نرى أن ديكارت فيه ظاهرا كل الظهور : وهو العلم • وما ينبغى أن ننسى أن فيلسوفنا انما اختار هذا المجال منذ البداية ، وقدم لنا منهجا « لطلب الحقيقة فى العلوم » • ولقد قال « رنان » فى خطبة له بين يدى الأكاديمية الفرنسية : « تعجب الناس من أن ديكارت لم يكن عضوا فى الأكاديمية • لكن فيم كان مجىء هذا الرجل ، رجل العلم ، بين هؤلاء الأدباء ؟ » • لقد أصاب « رنان » ، فان ديكارت رجل علم قبل كل شىء •

ونستطيع اليوم أن نقول ان المنهج الديكارتى ما زال فى صميم النشاط العلمى ؛ وذلك لأمرين :

(١) ارادته الاستعاضة عن الحسى بالعقلى ، وعن الكيفى بالكمى ؛ وارادته أن يدخل ، بقدر الامكان ، جميع الظواهر تحت مقولة العدد (وهذا أساس هندسته التحليلية) •

أما أن الاستعاضة عن الحسى بالعقلى هى روح العلم الحديث فحسبنا للاقتناع به أن نرى العلم يستعيض عن احساس اللون أو الرائحة بطول الموجة أو بعدد الذبذبات ؛ وتلك هى « الفيزيقا الرياضية » التى استشفها ديكارت حين أشار الى « أولئك القليلين الذين يستطيعون أن يدخلوا يقين البراهين الرياضية فى مواد الفلسفة الطبيعية » ؛ وهذه هى « الأصوات والأضواء » •

(٢) فكرته فى أن السيادة العليا فى مسائل العلم ليست للتجربة بل للعقل ، من حيث انه سابق على التجربة ومشرف على تفسيرها • وقد دعانا ديكارت وما زال يدعونا الى أن نحسن قيادة « عقولنا » كيما نطلب الحقيقة فى العلوم •

١٠ – وقد لقيت هذه النظرية فى أيامنا هذه معارضة قوية من أناس – مثل « برونشفيك » و « بشلار » يتحدثون باسم العلم ؟ فقد استولى عليم نوع من الفزع من قضايا الفيزيقا الجديدة ، فقالوا ان العقل بعد أن ظل هو هو حتى عصرنا هذا أخذ يتغير تحت تأثير التجربة ، والأرجح أنه سيزداد تغيره فى المستقبل •

فأجاب « ألبرت لانجه » بأن التجربة لا تفيد العالم ما لم يكن مالكا من قبل ذهنا يربط موضوعا بمحمول • وقال « اميل ميرسون » ان التجربة لا تنفع انسانا ما لم يستعمل عقله وما لم يستدل • وقد رد « أينشتين » و « لوى دى بروى » على « برونشفيك » بأن كتابه عن « العلية الفيزيقية » انما يدل على شدة تعقد المبدأ فى تطبيق العلم الحديث له ، ولا يدل على فساد فى طبيعة العقل الانسانى (١) •

١١ – وقد حدثت انقلابات هائلة فى علم الفيزيقا منذ ظهور نظرية « الكوانتا » ، ونظرية النسبية ، وظهور « الميكانيكا الموجية • وظن كثير من الناس أن هذا يفيد انقلاب العقل وتغير أسسه ، فصرح « لوى دو بروى » بأن هذا الانقلاب فى نظريات العلم لا يفيد انقلابا فى العقل • « وما ينبغى أن نكون من المسرفين ؟ ولا محل لتغيير أسس العقل ، لأن العقل هو أداة العلم نفسها ، وليس هو الذى تأثر باستكشافات الفيزيقا المعاصرة بل الذى تأثر هو الطريقة التى نعتمد عليها فى استعماله » •

وخلاصة رأى « لوى دو بروى » أن الاتجاه العقلى الديكارتى ما زال هو روح العلم ، وكل ما يطلب هو أن نوسع نطاقه ونمد رحابه ، وأن نجعل هدفنا مذهبا عقليا موسعا rationalisme élargi ، نجد مثلا له حساب الاحتمالات • وكذلك يرى « دو بروى » أن للكون حقيقة ، لكنا لا نعرف الا مظاهرها كما تعرضها حواسنا • ونحن حين نشرع فى فك رموز الطبيعة

(١) انظر جوليان بندا : مقال فى مجلة « الدراسات الفلسفية » ابريل – مايو سنة ١٩٥٠ ص ١٥٤ •

بمعونة العلم انما نفترض فى الطبيعة عقلا ؟ وحالنا هنا كحال من يشرع فى حل الرموز فى أحاجى الكلمات المتقاطعة : « فهو يفترض أن من وضع تلك الأحاجى قد أعطى لها معنى معقولا ، وجعلها بحيث يكون بينها وبين عقولنا تطابق ، فلو لم يكن هنالك حقيقة معقولة وراء الظواهر لكانت الطبيعة مما لا تقبل أن تفك رموزها ، ولما كان للعلم معنى (١) » •

١٢ – واذن فهؤلاء العلماء جميعا يمكن أن ينتسبوا الى ديكارت ؟ وهذا الفيلسوف فى نظرهم ما زال مثالا للعلم ، وما زال حجة قائمة على من ثملوا بالتجربة ، فنسوا أو تناسوا أن النظام الخالد ، « نظام العقول » – كما يقول ديكارت – هو الذى يسيطر على « نظام الأشياء » ويسبغ على التجربة قيمتها العملية •

ولو بعث « أبو الفلسفة الحديثة » بيننا اليوم لرأى أنه ما زال زعيما لأولئك الذين يريدون أن يفكروا وفقا للعقل • وما عليه بعد ذلك ان تنكل عن المضى فى طريقه زمرة الرجعيين والمتعالمين من الحائرين والبائرين •

١٣ – ولعل خير ما يمكن أن نقدمه اليوم بيانا لفضل ديكارت على الفلسفة والعلم ، ومن ثم على الانسانية المفكرة ، الكلمة الجامعة التى أرسلها « برجسون » الى « المؤتمر الدولى للفلسفة ، المنعقد فى باريس فى أغسطس من سنة ١٩٣٧ (والذى أطلق عليه اسم « مؤتمر ديكارت » احتفالا بذكرى مرور ثلاثمائة سنة على ظهور كتاب « المقال فى المنهج ») • • قال برجسون فى رسالته الى المؤتمر :

« لا جدال فى أن ديكارت كان عبقرى النظر والتأمل • امتد ذهنه الى رحاب الكون ، فأعاد صياغة الفكر الانسانى وتشكيله : ابتدع علما رياضيا ،

---

(١) نظر : بيير روسو : « الأمير لوى دوبري » مقال في « مجلة باريس مايو سنة ١٩٥٠ ص ١١٤ – ١٢٣ •

استطاع أحد علماء الرياضة أن يطلق عليه – في غير اسراف – كلمة الشاعر اللاتيني « وليد لم تلده أم » •

ان « المقال في المنهج » هو التحليل الشارح لذلك العلم الرياضي البديع ، أو بالأحرى هو الشرح لعلم من هذا النوع أضحى قادرا على أن يحيط بكل مجال من مجالات النظر • لقد ابتدع المثل الأعلى للفيزيقا حين رسم الخطوط العريضة لميكانيكا شاملة ؛ وابتدع روحانية قدر لها من بعد أن تكون مثلا يحتذى ، لأنها لم تتراجع أمام الفواصل القاطعة ، ولأنها أكدت في جرأة وجود النفس مع الجسم ، والفكر مع الامتداد ، والحرية ، مع الضرورة ، والعالم مع الله • وابتدع الميتافيزيقا الحديثة ، اذ أطلق الأذهان للمضى على طريق مثالية أراد هو نفسه أن يقف بها في منتصف الطريق ، وان يكن غيره قد ساروا بها الى غايتها • وابتكر مثلا أعلى للتربة يجب أن لا يغيب عن أبصارنا أبدا ، وقوامه الاستعاضة التامة عن الذاكرة بالعقل ، مع ما تتضمنه تلك الاستعاضة من أن المعرفة الصحيحة علاقتها بالمعلومات الموسوعية السطحية أقل من علاقتها بالجهل الواعي لذاته والمصحوب بالعزم على اكتساب المعرفة • وقد ابتدع الفيلسوف بكتابه « مقال في المنهج » الصورة التي قدر للفلسفة الفرنسية أن تتخذها من بعد ، وهي العدول عن اللغة اللاتينية التي لا يعرفها الا الخاصة ، والاتجاه في كرم وأريحية الى مخاطبة الناس كافة : ولا عجب أن يكون هذا شأن ديكارت ، فالأريحية في نظره هي الفضيلة في أشرف مراتبها • وهو اذ تجنب بقدر ما في وسعه الألفاظ التي تختزن أفكارا « جاهزة » ، واذ اضطر بذلك ألفاظ اللغة الجارية أن تنال حظا من المرونة وأن تتعانق بقسط من العلم يكفى لأن يصوغ أفكارا جديدة ، قد يسر للأذهان أن تخترع ، وهيأ في الوقت نفسه للفيلسوف أن يصل بما يبذله من جهد الى شيء مما كان هو عليه بفضل عبقريته ، أى هيأ له أن يصير كاتبا • وفوق هذا وذاك ابتدع استعدادا نفسيا قدر له أن يفرض نفسه على الفلسفة والعلم على السواء : ألا وهو شموخ الفكر في اعتزاز وربما في كبرياء أمام الطبيعة وفي وجه التقاليد ، وارادة استقلال لا يثنيها عنه شيء وثقة وقدرة في الذهن لا حد لها • وأخيرا ابتدع في مجال النظر حاجة ملحة الى الابداع ،

وعلى الخصوص الى أعمال الفكر لايجاد الموضوع واعداده للدرس بدلا من قبوله جاهزا من قبل (وهندسته التحليلية ليست شيئا آخر) ؛ وهذا ما يضفى على مذهبه ، منسقا على أنحاء مختلفة وعلى أيدى مؤرخين مختلفين ، وحدة من العسير أن نزيدها تحديدا ، لأن هذا المذهب الذى يذكر أحيانا على أنه نموذج للفلسفة الاستنباطية ، هو فى صميمه « حدسى » ، بالمعنى الديكارتى الذى هو مجاور للمعنى المألوف ، ولكنه حدسى أيضا بمعنى اللفظ عند بعض الفلاسفة فى أيامنا هذه ، من حيث أن ديكارت قد تحدث عن معرفة يكتسبها الانسان « حين يمسك عن التأمل » ، وحين يقتصر على معاناة الحياة »، ومثال هذه المعرفة ـ كما ورد فى احدى رسائله الى الأميرة « اليزابث » ـ معرفتنا لاتحاد النفس بالجسم •

«« واذن فلنلخص حديثنا عن ديكارت فى كلمتين : ديكارت هو المرجع لكل فلسفة ، على نحو مباشر أو غير مباشر • ومن لم يتسح لهم أن يقرأوه قراءة تعمق ربما يخيل اليهم أن ذلك « الروح الخالص » كما كان « جاسندى » يتحدث عنه ساخرا) ما كان ليهتم الا قليلا بمعرض كمعرضنا مثلا (١) • أما أنا فأحسب أنه قد يطيب له أن يتجول فيه ، لأنه جعل مقصد الفلسفة والعلم ، بعد أن مزج بينهما فى ضرب من المعرفة الشاملة ، أن «يجعلا منا سادة على الطبيعة مالكين لها » • والغالب على الظن أنه كان يشير بهذا الى دراسة الحياة والى الطب خاصة ، ولكنه كان يتمثل هذا البحث على نحو يجعل الفيزيقا والميكانيكا مفترضين فيه من قبل • ان شراحا حديثين قد استطاعوا اذن أن يذهبوا أشواطا بعيدة جدا ويقولوا بأن النظر عند ديكارت خاضع للتطبيق ، حتى قال واحد منهم « ان فيزيقا أرسطو فيزيقا فنان ، وفيزيقا ديكارت فيزيقا مهندس » • أهذا صحيح على اطلاقه ؟ ان جوابى على هذا السؤال : نعم ، ومع ذلك : لا • أقول : لا ، قطعا ، اذا كان الغرض الأخير هو الراحة ورغد العيش ، أو حتى اطالة العمر ، وهى أمور يأتينا بها

---

(١) يشير برجسون هنا الى المعرض الدولى العام المنعقد بباريس سنة ١٩٣٧ والذى جعل مؤتمر الفلسفة جزءا منه •

الفيلسوف ، وفقا لديكارت ، عن طريق بيولوجيا قد ردت الى الفيزيقا والى الميكانيكا • وأقول نعم ، بالعكس ، اذا قدرنا أن تطبيقات العلم ، فضلا عما لها من فائدة مادية ، هي أشبه بانتصارات نثبت بها لأنفسنا ما نملك من قوة ، ونؤكد بها استقلالنا بل سيادتنا • لقد نحى ديكارت المذهب الأرسطي ، ومن ثم نحى المنهج الذى شأنه أن يتناول تصورات سابقة الوجود : واستوجب أن تكون للعناصر الجديدة التى يجرى استخدامها هى « الأفكار الواضحة المتميزة » • ولكن بأى شيء نتبين الوضوح الذى يلزم أن لا يكون مصطنعا أو عرضيا ، والتميز الذى لا يقتصر على تقطيع التجربة اعتباطا ؟ نتبينه ضرورة بالتأثير أو « بالفاعلية » على معنى اللفظ عند الانجليز • وعلى هذا المعنى نقول ان الفلسفة التى تشتمل على العلم تجعلنا شيئا فشيئا سادة على الطبيعة ، وبقدر ما تسير هذه السيادة فى مدارج التقدم تزود النظر الفلسفي بمادة تزداد اكتمالا • والنظرية والتطبيق يصبح كل منهما شرطا للآخر ، فيما يمكن أن نسميه ، من وجهة نظر ما والى حد ما ، براجماتية ميتافيزيقية •

« فلنضع اذن عصرية الديكارتية ، تلك التى برزت للناس حقبة من الزمان قبل أن تميل نظرية النسبية بالفيزيقا الى الاتجاه الديكارتى ، والتى سيكون فى مقدورها أن تصير كذلك مرة أخرى لو أن حتمية ما من نوع جديد جاءت ــ وهو أمر محتمل ــ لتترجم اللاتحديد الذى كشفت عنه فيزيقا حديثة فى صميم الأشياء • ولنذكر أيضا عصرية المؤلف الذى سبق زمانه بأشواط بعيدة فى تصوره للفيلسوف وتصوره للفلسفة على السواء • لقد نحى ما كان يقال عن الأشياء فلم يشتغل الا بالأشياء نفسها • ومارس السياحة والارتحال على نطاق واسع فانطلق يجوب الأقطار متنقلا فى ألمانيا وهنجاريا وسويسرا وهولندا وفى بلاد أخرى كذلك • وان التعاون الدولى بين أهل الفكر ، ذلك التعاون الذى أقامته عصبة الأمم والحكومة الفرنسية فى جنيفا وفى باريس ، كان ارهاصا من ارهاصات ديكارت حين اتصل بالعلماء من مختلف الأقطار وحين تبادل الرسائل مع احدى الأميرات ، وحين قام بتعليم احدى الملكات • لقد

دبر الفيلسوف حياته تدبيرا يسر له أن ينتفع بها أفضل انتفاع ، فأقام خارج وطنه ، وتنقل من قطر الى قطر ، طلبا لمزيد من الهدوء والاستقلال : وقد كان شأنه هذا أفضل وسيلة لخدمة ذلك الوطن • وكان يزدرى العلم المنقول عن الكتب ، واذا لم يكن له بد من أن يقبل المجادلة فانه لم يكن من عشاقها أبدا• فى القاعة المغلقة ، وفى الجو المرهق ، حيث يدور النقاش بين من اتخـذوا الفكر مهنة لهم ، يلوح الفيلسوف وكأنه من الهواة الموهوبين ، يبزغ مصادفة ودون أن يتلقى دعوة من أحد ، فيفتح الأبواب والنوافذ على مصاريعها، ليدخل منها الهواء والنور ، وينادى الناس بأن يتنفسوا بحرية• ومن قبل صنع اللورد فرنسيس بيكون شيئا من هذا القبيل • وأعطى ديكارت المثل الكبير •

« كلما حاولت أن أتمثل شخص ديـكارت رأيته أولا فى « مدفأته » فى ألمانيا « متحدثا الى نفسه عن خواطر فكره » ؛ ولكنى أراه أيضا فى رحلة من رحلاته ، حين ركب البحر ، فما أن تبين أن ملاحى السفينة يتآمرون على قتله طمعا فى ماله ، حتى سارع الى استلال سيفه وأرغمهم على الاذعان لارادته • وانى لأعلم أن المرء يستطيع المناقشة فى العلاقة بين الفكر والعمل • ولكن الشعار الذى يطيب لى أن أقترحه على الفيلسوف بل على عامة النـاس ، هو أبسط الشعارات جميعا وأقربها الى روح ديكارت فيما أعتقد ، وهو : ينبغى أن تعمل كرجل فكر ، وأن تفكر كرجل عمل » (١) •

---

(١) برجسون : « كتابات وكلمات » م ٣ باريس ١٩٥٩ ، ص ٤٥ — ٦٤٩ •

الفصل الثانى

الفلسفة الديكارتية وآثارها

١ ـ من العسير أن نلخص فلسفة ديكارت فى صفحات :

أولا : لأن كل تقدم فى المعرفة البشرية يكشف لنا فى الفلسفة الديكارتية كل يوم شيئا جديدا .

ثانيا : لأن فكر ديكارت خصب ، وهو من أجل هذا قد اتجه اتجاهات شتى ، فكان أبعد أثرا من المذهب نفسه : ولعل هذا هو الذى حمل الشراح على الذهاب فى تأويله مذاهب متباينة كما رأينا . لكن مما لا ريب فيه عندنا أن وراء الاختلاف فى الاتجاهات وحدة عميقة لا تخفى على المتأملين .

٢ ـ ذلك أن وحدة الذهن ووحدة المعرفة هما الأصل والغاية القصوى للفلسفة الديكارتية . فالمنهج الديكارتى انما بدأ ، كما رأينا ، من تلك الحقيقة البسيطة ، وهى أن العلوم جميعا ليست الا الحكمة البشرية ؟ والحكمة البشرية واحدة على الرغم من اختلاف الأمور التى تتناولها ؟ وليس لمعرفة من المعارف الجزئية المشتتة من قيمة فى نظر الفيلسوف الا بقدر صلتها بغيرها، وبقدر ما تفتح الباب الى المعارف الأخرى .

ثم أن من أوائل الخواطر التى وردت على فكر ديكارت فى « المدفأة » أنه تبين أن « الأعمال التى تكون مؤلفة من قطع عديدة ، والتى يقوم بها أفراد مختلفون لا تحوى فى غالب الأمر من الكمال قدر ما تحويه الأعمال التى اضطلع بها رجل واحد » . واذن فلا نزاع فى أن الفيلسوف كان يقصد الى وحدة الذهن ووحدة المعرفة على نحو ما وصفنا .

٣ ـ ولكن هل حققت فلسفة ديكارت تلك الوحدة بالفعل ؟

نعتقد أنها حققتها بذلك الحدس الديكارتى الأصيل، الذى يجعل الفيلسوف

يشك ، ويجعله فى نفس الشك يصيب وجـوده الناقص ، ووجـود الكائن الكامل اللامتغير الذى يعتمد عليه كل شىء .

ذلك أن ديكارت انما يلتمس اليقين البشرى تاما ، وقائمـا عـلى الحقيقة الالهية الكاملة . ولعل هذا هو ما رآه فى تلك الليلة الفلسفية المشهورة ، ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ ، حين قال انه اكتشف « أسس علم بديع » ؟ ولعل هذه المكاشفة هى التى تبسطها تلك «القصة» الهائلة ، قصة الفلسفة الديكارتية : هى اتمام حدس أصيل يصل بين ذهن الانسان وبين منبع كل حقيقة (١) .

« أنا أفكر ، واذن فأنا موجود » : هـذه الحقيقة يراها عقلى ، ويشعر بها ، ويقبض عليهـا ، وهى دليـل على قدرة نفسى على أن تتلقى من الله معرفة حدسية .

أنا أفكر ، والله موجود : هنا يجد ديكارت عماد الفلسفة التى انطلق جادا فى طلبها ، وهو عماد واحد ومزدوج معا : ذلك أنه استطاع أن يكتشف ، وراء الصيغة الذاتيـة للكوجيتو ، الأساس الشامل لكل يقين ؟ وذلك أن هذه « الانية » الموجودة ، والمتميزة من البدن ، والمتحدة به مع قدرتها على البقاء بدونه ، هى « انية » تشك ، أى تحس أنها ناقصة . فأنا اذن ناقص ، لأننى أحس نفسى كذلك ، لكن لدى فكرة الكامل ، ما دامت لدى فـكرة الناقص التى هى عندى امارة على الكامل ، واذن فأنا فى شكى ، وفى مبدأ فكرى المدرك كمعلول ، وفى عين نقصه البادى ، مدرك وجودى ، ووجود الكائن الذى يعتمد عليه فكرى : الله .

وارادة الله مرجع كل شىء : عليها يعتمد نظـام الطبيعة ، واليها تسـتند

---

(١) راجع مقال شفالييه : مجموعة « الدراسات الديكارتية » من بحوث المؤتمر الدولى التاسع للفلسفة (أعمال مؤتمر ديكارت) ، باريس سـنة ١٩٣٧ م ١ ص ١٧ ــ ٢٢ .

الموافقة بين العالمين ، عالم العقل وعالم الحس ، واليها ترجع الموجودات والماهيات ، وهى مرجع الحق والحسن والخير ، وضمان النظام الذى فى أذهاننا والذى هو فى الأشياء .

وعلى هذا النحو ، نرى الحدس الديكارتى ينبسط رويدا رويدا حتى تمتد شباكه الى الكون بأسره ، ثم ينطوى وينطوى حتى ينتهى الى عقدة واحدة : الله

ذلك هو المعنى « الداخلى » للفلسفة الديكارتية ، ووحدته ظاهرة .

٤ — وقد كان لديكارت آثار بعيدة المدى فى التاريخ . كانت آراؤه ثورة فكرية هائلة ، بل كانت على التحقيق أكبر ثورة فلسفية عرفها الناس منذ أيام « سقراط » حتى عهد « كانط » .

امتد نفوذ ديكارت فى أواخر القرن التاسع عشر ، الى المفكرين فى جميع الأقطار الأوربية ، حتى أصبح الفيلسوف الفرنسى أماما للعصر الجديد كله . فما من مثقف أوربى الا وقد تأثر به راضيا أو كارها ، أو تلقى منه على الأقل حافزا قويا على التأمل والتفكير .

احتل ديكارت مركز المسرح العقلى فى انجلترا ، وان كان أثره يرجع الى الظروف العرضية والى المعارك النقدية أكثر مما يرجع الى وجود التلاميذ والأنصار . وقد اعترف الفيلسوف الانجليزى « لوك » بما لديكارت من فضل عظيم على الفلسفة فقال : « بعد أن عكف الناس على تعلم الفلسفة وتعليمها طبقا لمختلف المبادىء طوال هذه المئات من السنين ، نهض فى ركن من أركان العالم شخص غير وجه الأمور ، وشرع يبين أن جميع من سبقوه لم يفهموا من مبادىء الطبيعة شيئا . ولم يكن ادعاء ولا غرورا ، بل يلزمنا أن نقر بأن هذا الفيلسوف الجديد قد منحنا للنظر فى الأشياء الطبيعية ، نورا أكثر مما

منحنا الفلاسفة الآخرون عن بكرة أبيهم (١) » •

تغلغل نفوذ ديكارت فى انجلترا تغلغلا عميقا جعل بعض الباحثين الانجليز يشبه الفكر الديكارتى « بمطعم » عقلى يجد فيه المفكرون الانجليز من « الأطباق » الممتازة و « الصحاف » المختارة ما يشتهون (٢) •

وتقبل الانجليز الفلسفة الديكارتية ، لأنهم وجدوا فيها محاولة للدفاع عن الحقائق الدينية الجوهرية من جهة ، وتمثيلا طيبا للعلم الرياضى الجديد من جهة أخرى • وقد كان للمذهب العقلى الديكارتى ، ومبدأ « الأفكار الواضحة المتميزة » أكبر الأثر فى الحياة الفكرية الانجليزية : قدم ذلك المذهب للناس تأويلا جديدا للعلم ويقينا ثابتا للدين ؛ وامتزج المذهب بالنزعة التجريبية الانجليزية ، فأحدث شيئا من الالتباس فى المنهج العلمى ، وأدى الى اثارة المجادلات عن طبيعة المعرفة الانسانية ، وأثر فى تطور النظرية عن الزمان والمكان التى نجدها عند « برو » و « نيوتن » •

واعتمد اللاهوتيون من الانجليز على المذهب العقلى الديكارتى للوصول الى اليقين فى الدين • واستخدم بعضهم الدليل الديكارتى المعروف باسم « الدليل الأنطولوجى » لاثبات وجود الله • واستند « كنلم دجبى » الى ديكارت لاثبات روحانية النفس وأنها لاجسمانية • وانتفع الكثيرون بالعلم الديكارتى فى نصرة الدين ، وانتهوا الى بسط تأويلات جديدة عن الله والوحى (٣) •

---

(١) راجع : فكس بورن « حياة جون لوك » ، مجلدان ، نيويورك ١٧٨٦ ص ٦٩ •

(٢) سترلنج لامبركت : « عمل ديكارت فى انجلترا فى القرن السابع عشر » ضمن مجموعة : « دراسات فى تاريخ الأفكار » نشرها قسم الفلسفة بجامعة كولومبيا سنة ١٩٣٥ ص ١٨١ •

(٣) راجع : « أعمال مؤتمر ديكارت » م ٣ ص ١١٣ وما بعدها •

وجملة القول أنه لولا ديكارت لتغير اتجاه الفكر الانجليزى فى نظرية المعرفة والعلم والدين ، ولأعوزه الكثير من الحيوية التى عرفها فى ذلك العصر المتغير . ومع أن الكثير من نظريات ديكارت الخاصة لم تحظ فى انجلترا بالاستحسان ، الا أن الفكر الديكارتى قد استطاع أن يحرر العقول من جمود التقاليد ، وكان اسم ديكارت موضع التقدير فى جميع بيئات التجديد ، وظل أثر الفيلسوف فى الفكر الانجليزى الى اليوم أثرا قويا لاسبيل الى دفعه أو انكاره . وحسبنا هنا أن نذكر شهادة عالم انجليزى كتبها الى ديكارت نفسه فى رسالة باللغة اللاتينية (فى ١١ ديسمبر سنة ١٦٤٨) وفيها حماسة واعجاب ظاهر بديكارت وآرائه . قال « موروس » موجها الخطاب الى ديكارت : « سأعلن لك رأيى ببساطة : أن جميع من سبقوك من كبار الفلاسفة أو من الواقفين على أسرار الطبيعة هم اليوم الى جانبك أقزام . ويعز على أن أكتم عنك هذه الشهادة ، بل انى مصرح لك بما وجدت فى قراءة كتبك من لذة وما جنيت من ثمرة شهية ، لكى تعلم أن فى الانجليز قوما يجلون شخصك ، ويقدرون آثارك حق قدرها ، وتخفق قلوبهم اعجابا بسجاياك الالهية » (١) .

ولما أرادت ألمانيا أن تتحرر من ربقة « الفلسفة المدرسية » أقبلت على ديكارت واتخذت مذهبه مذهبا لها . والحق أن ديكارت ترك أبلغ الآثار فى مختلف المفكرين الألمان فى القرن السابع عشر ، ولا سيما عند « ليبنتز » الذى تلقى من وحى الفيلسوف الفرنسى خطرات وآراء كثيرة تجلت فى نظريته فى المعرفة وفى نظريته فى الجوهر الفرد (مونادولوجيا) : واذا كان « ليبنتز » نفسه قد بذل جهدا كبيرا لتفنيد بعض النظريات الديكارتية الخاصة فان هذه المعارضة نفسها واضحة الدلالة على ما بلغه الفكر الديكارتى من عمق وماتركه من آثار .

---

(١) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أ ــ ت ، م ٥ ص ٢٣٧ ــ ٢٣٨ .

وفى القرن الثامن عشر ، أى قبل عهد « كانط » ، أدى اتجاه ديكارت العقلى (العقلانية) الذى تابعه « فولف » وغيره الى التأثير فى مجرى الفلسفة الألمانية وتحديد مشكلاتها .

وجاءت المثالية الألمانية التى أبدعها « كانط » وكذا مثالية « الكانطية الجديدة » (عند فشته وشوبنهور) موافقتين لبداية المثالية الديكارتية وان كانتا قد اختلفتا عنها فى النتائج الواقعية التى انتهت اليها .

ولقد رأى « شلنج » أن الطابع الذى يميز الفلسفة الحديثة هو الفصل بين المتناهى واللامتناهى ، وأن ديكارت قد عبر عن هذه الثنائية تعبيرا علميا ، وما « الفلسفة النقدية » الا تحقيق تلك الفكرة التى بدأت بديكارت (١) .

ويبدو مفكرو الألمان اليوم ميالين الى قبول نظرية ديكارت فى المعرفة ، وهم يجلون الفيلسوف الفرنسى ، ويرون فيه مثال المفكر الصحيح العميق(٢). ومن أشهر من تأثروا فى العصر الحديث بفلسفة ديكارت الفيلسوف الألمانى « ادموند هوسرل » ؛ وهو نفسه يعترف فى مستهل كتابه « تأملات ديكارتية » بأثر ديكارت عليه ، اذ يقول : « سنحاول أن نتأمل على غرار ديكارت ؛ وغنى عن البيان أننا سنحرص على توخى الحكمة فى نقدنا ، وسنكون دائما مستعدين لأن نحور فى المذهب الديكارتى القديم حيثما اقتضانا الأمر ذلك (٣) » .
ثم يقول « هوسرل » بصدد مذهبه فى « تأمل الظاهرات » (فينومنولوجيا) : « ربما صح أن نسميه ديكارتية جديدة ، وان كنا قد اضطررنا الى أن نطرح على التقريب كل ما للديكارتية من فحوى معروف ؛ وذلك لأننا بسطنا بعض المسائل الديكارتية بسطا قائما بذاته » .

---

(١) « أعمال مؤتمر ديكارت » م ٣ ص ٧٠ وما بعدها .
(٢) « أعمال مؤتمر ديكارت » م ٣ ص ١٠٥ وما بعدها .
(٣) هوسرل : « تأملات ديكارتية » ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣٠ .

أما فى هولنـدا فقد لقيت فلسـفة ديكارت نجـاحا سريعا • ففى حيـاة الفيلسوف قام أحد تلاميذه ، واسمه « رنرى » بتعليم تلك الفلسفة فى جامعة « أوترخت » • وما انقضى قرن من الزمان على وفاة الفيلسوف الفرنسى حتى كان مذهبـه يعلم رسميا فى المدارس والمعاهد الهولنـدية ، وأصبح تلاميذه الكثيرون يشغلون الكراسى فى الجامعات ، ويلقون المحاضرات ، ويؤلفون المؤلفات ، ولهم صوت مسموع ونفوذ واسع فى مختلف الأوساط والبيئات(١)• ولعل أحـدا فى هولنـدا لم يتغلغل الى صـميم الفـكر الديكارتى كما فعل « اسبينوزا » الذى بلغ من اعجابه بديكارت أن بدأ تعليمه الفلسـفى ببسط المذهب الديكارتى نفسه •

وانتقل المذهب الديكارتى من مدارس هولندا الى مدارس هنجاريا ، نقله الطـلاب الهنجـاريون بعد رجوعهـم من جامعات « ليـدن » و « لاهاى » و « أمستردام » و « أوترخت » (٢) •

★ ★ ★

وقد كان لديكارت ـ وخصوصا فيزيقاه ـ أثر فى الجامعات الايطالية حيث ازدهرت الحركة العلمية منذ القرن السادس عشر (٣) •

ولما أراد « فيكو » الايطالى أن يهدم الفلسفات القائمة ، وأن ينشىء لايطاليا فلسفة قومية لم يفكر فى مهاجمة أرسطو ، لأن أرسطو كان منسيا فى ذلك الحين ، وانما وجد فى ديكارت خصما يعتد به ، لأن ديكارت كان حينئـذ

---

(١) راجع مقالا مستفيضا عن « الديكارتية فى الأراضى الواطئة » ضمن مجموعة بعنوان : « ديكارت والديكارتية الهولندية » مطبوعات المعهد الفرنسى بامستردام باريس ١٩٥٠ ص ١٨٣ ـ ٢٦٠ •

(٢) بابيه : « حياة مسيو ديكارت » م ص ١١ بع •

(١) رنيه ايجران « تاريخ الجامعات » باريس ١٩٤٩ ، ص ٦٩ •

« سلطان زمانه » أو « ملكا على عرش الفلسفة » كما قال بعض الباحثين (١)»

٥ ـ فلسفة ديكارت هي فلسفة « الأفكار الواضحة المتميزة » كما كانوا يسمونها في القرن السابع عشر • أرادت تلك الفلسفة أن تخلص الفكر من نير السلطات ، فلم تقبل دليلا على الحق الا البداهة ، بداهة العقل الذي هو عند ديكارت « أعدل الأشياء قسمة بين النـاس » ، وحظوظهم فيه أقرب الى المساواة ، فلا فرق بين شعب وشعب ، ولا تفاضل بين جنس وجنس •

وقد كان لديكارت أكبر الفضل في بناء صرح المذهب العقلي الحديث حين قال في كتابه المشهور « المقال في المنهج » : « يجب أن لا أقبل شيئا أبدا على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة العقلية أنه كذلك •• وأن لا أدخل في أحكامي الا ما يتمثله ذهني بوضوح وتميز ينتفي معهما كل سبيل الى الشك » •

وقد أشرنا الى أن « الثورة الديكارتية » تتلخص في قاعدة البداهة هذه : لأنها انما تدعو الى اطراح كل سلطة تحاول أن تفرض نفسها على التفكير ، سواء كانت سلطة فلسفية أو دينية أو سياسية ؛ ولا تقبل الا حكم العقل الذي لا يرى للحقيقة مقياسا الا البداهة والوضوح والجلاء • وكثيرون من مؤرخي ديكارت رأوا في فلسفته هذا الطابع العقلي الصريح الذي يجعل من الفيلسوف كما قال البعض : « أبا للثورة الفرنسية ، وفيلسوفا انتصرت بفلسفته قضية البحث الحر وتأيد بها سلطان العقل » •

واذن فتلك القاعدة الذهبية التي صاغها ديكارت في أوربا في النصف الأول من القرن السـابع عشر ، تدعو الناس في كل زمان ومكان الى أن يمارسوا حرية البحث واستقلال الفكر ، واصطناع النقد لجميع معتقداتهم ومألوفاتهم، لكيلا يستبقوا منها الا ما يتبين لهم ببداهة العقل حقا •

---

(٢) بول هازار : « أزمة الوجدان الأوربي » (١٦٨٠ ـ ١٧٧٥) م ١ باريس سنة ١٩٣٥ ص ١٧١ ـ ١٧٥ •

ومن جعل هذا القول شعارا له ، ولو لم يستطع تطبيقه بنفسه ، فكأنه قد وضع تحت جميع الآراء وجميع النظم وجميع التقاليد ، قنابل بطيئة الانفجار . والواقع أن تاريخ المذهب العقلى الفلسفى الذى أنشأه ديكارت ينطوى على سلسلة من الانفجارات التى تجاوبت أصداؤها فى مجالات العلم والدين والسياسة والقانون (١) .

فبفضل الاتجاه العقلى الديكارتى استطاعت علوم كثيرة ، مثل الفلك والطبيعة والبيولوجيا ، أن تحقق معظم ما كسبت من انتصارات . لأنه اذا كان الوحى وسلطة الكنيسة قد أخذا يتقهقران فى هذا المجال كلما التقيا بالبرهان ، فذلك لأن سلطان البداهة فى الأمور العقلية قد زاد استتبابا ، ولأن أشد الناس استمساكا بالعقيدة لم يعودوا يجترئون على أن يكذبوا ما يرون بوضوح وتميز أنه حق .

وقد كان من آثار الاتجاه العقلى الديكارتى ظهور قوة « أحرار الفكر » فى فرنسا فى القرن السابع عشر ، واذاعتهم بدعة أو « موضة » جديدة : هى عدم التصديق بالوحى وعدم الاكتراث للأديان ، تلك « الموضة » التى وصفها « بوسويه » بأنها « وباء العصر » والتى أشارت اليها « دوقة أورليان » حين قالت : « لم نعد نجد واحدا من شباب العصر الا يريد أن يكون من الكفار! » .

وبفضل ذلك الاتجاه أيضا كان للديكارتيين موقف مشهور فى المعركة بين « القديم » و « الجديد » أو بين أنصار المحافظة والتقليد وأنصار الترقى والتجديد . وقد بين « جورج سوريل » أن النظر الى المستقبل بعين التفاؤل والاعتقاد بتقدم الانسانية يرجعان الى أصول ديكارتية .

---

(١) لكن الفيلسوف نفسه لم يطبقه على مسائل الدين والأخلاق ، كما بينا فى هذا الكتاب وكما ظهرلنامن مباحث « جيلسون » و « جوهييه » و « لابورت » وغيرهم .

وتجلت روح ديكارت أول الأمر فى صورة سلبية : فكانت تمثل ، فى العلوم القانونية والسياسية ، ذلك الميل الى نقد الأنظمة والشرائع ؛ ثم تجلت فى صورة ايجابية ، فكانت ميلا الى استخلاص كل معرفة تشريعية من الفكرة الفطرية ، فكرة الحـق والعـدالة ؛ وظهر أثرها جليا فى مدرسة « الحق الطبيعى » (١) • ولقد وجد الناس فى دفاع ديكارت عن حرية الفرد ودفاعه عن سلطان العقل عونا كبيرا على التقاليد التى جرت على امتهان حقوق الفرد وتمييز الأقليات أو الطبقات (٢) •

وكان من آثار الروح الديكارتية أن انطلقت الأذهان من عقالها ، وأرادت أن تخضع للفحص والنقد كل شيء ، وطالبت بتوخى البداهة حتى فى الأمور التى لم تكن تتطاول اليها العقول ؛ واستعملها أهل الجرأة من المفكرين سلاحا لتقويض أسس الاعتقاد والايمان • ودارت الأيام واذا بالروح الديكارتية تبلغ من القوة والنفاذ أبعد الآماد ، حتى أضحت كما تنبأ « بوسويه » وكما قال « كراكيولى » : « أخطر أعداء المسيحية ! » (٣) •

٦ – واذا كانت الفلسفة الديكارتية قد سيطرت على الفكر الفلسفى والدينى فى القرن السابع عشر (٤) ، فان الناس انما أخذوا فى القرن الثامن عشر

---

(١) ف • بوييه : « تاريخ الفلسفة الديكارتية » باريس سنة ١٨٥٤ م ٢ ص ٥٥٦ – ٥٥٧ ، ٥٩٢ – ٦٠ ، ٦٣٢ – ٦٣٣ •

(٢) « أعمال مؤتمر ديكارت » م ٣ ص ٤٩ – ٥٤ •

(٣) كراكيولى : « محاورة بين عصر لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر » لاهاى سنة ١٧٥١ ص ٣٩ (نقلا عن كتاب بول هازار : « أزمة الوجدان الأوربى » م ١ ص ١٧٥) •

(٤) يلاحظ أن أكثر مؤلفات القرن السابع عشر فى الفلسـفة والدين مملوءة بآراء ديكارتية : مثال ذلك كتاب « البحث عن الحقيقة » (١٦٧٤) لمالبرانش ، و « فن التفكير » أو « منطق بول رويال » لأرنو ونيكول ، و « رسالة فى معرفة الله والنفس » لبوسويه ، و « رسالة فى وجود الله » لفنلون •

يستخلصون من تلك الفلسفة جميع ما تنطوى عليه من نتائج (١) ٠

ولقد تنبأ بعض مفكرى القرن السابع عشر بما ينشأ عن الفلسفة الديكارتية في المستقبل من خطر على الدين ، فقال «بسكال» فى « خطراته » : «لا أستطيع أن أغفر لديكارت أنه كان يود فى فلسفته كلها لو تيسر له أن يستغنى عن الله ٠ لكنه كان مضطرا حينا ما أن يجعله يغمز العالم بغمزة من طرف السبابة ، وكأنه بعد ذلك لا يدرى ما هو صانع بالله ! » (٢) ٠ وكتب «بوسويه» فى « رسالة الى تلميذ لمسيو مالبرانش » (٢١ مايو سنة ١٦٨٧) : « لا أكتم عنك شيئا : انى أرى ، لا فى هذا الموضع من مسألة الطبيعة والفضل الالهى وحده ، بل فى مواضع كثيرة أخرى من مسائل الدين ذات الخطر ، أرى معركة كبرى يشنها أصحابها على الكنيسة باسم الفلسفة الديكارتية ؛ فسيقوم من مبادئها التى ستفهم على غير وجهها فيما أرى أكثر من بدعة دينية ٠ وانى أتنبأ بأن النتائج التى ستستخلص منها ستكون مخالفة للعقائد التى أتى بها آباؤنا ، وسوف تجعلها كريهة ، وستضيع على الكنيسة كل ما كانت ترجو من ورائها من ثمرة ، كى تثبت فى عقول الفلاسفة بقاء النفس وأن فيها عنصرا الهيا » ٠

ومنذ أواخر القرن السابع عشر نرى مفكرين أجرأ من سابقيهما ، وهما « بيير بيل » و « فونتنل » ، يتسلحان بروح النقد التى عاناها ديكارت بحكمة وتبصر ، فيعلنان فى كثير من مسائل الأخلاق والدين والعلم والاجتماع آراء فيها تطلع جرىء وتشكك لا يبقى على شىء ٠ ولعل « فونتنل » على الخصوص قد شعر شعورا جليا بالانقلاب الفكرى الذى أحدثته الفلسفة الديكارتية ، فقد قال ممتدحا ديكارت : « قبل ديكارت ، لم يكن الناس يعانون مشقة فى استدلالاتهم ٠ فما أسعد القرون الخالية لأنها لم تعرف ذلك الرجل ! انه هو

---

(١) برونتيير : « دراسات نقدية » م ٤ (فصل عن الجانسنست والديكارتيين) ٠

(٢) بسكال : « خطرات » (طبع برونشفك ٠ القسم الثانى — ٧٧) ٠

الذى أتانا بذلك المنهج الجديد فى الاستدلال ، وهو منهج يفوق فى قيمته فلسفته كلها .. ونحن الآن (بفضل ديكارت) نجد فيما عندنا من جيد المؤلفات ، لا فى الطبيعيات والميتافيزيقا فحسب ، بل فى كتب الدين والأخلاق والنقد ، نجد دقة وضبطا لا عهد لنا بهما من قبل » (١) .

وظهر « فلاسفة » القرن الثامن عشر على المسرح ؛ فماذا صنعوا ؟ قرروا باسم الفلسفة الديكارتية أن الحقائق التى يقال عنها « حقائق منزلة » هى من اختصاص العقل القائم على البداهة ؛ مثلها فى ذلك مثل سائر الآراء الانسانية . وحاولوا أن يبينوا أولا أن الوحى ليس واقعة ثابتة مقررة ؛ وثانيا أنه يلقن عقائد لا يقبلها انسان يريد أن يستعمل عقله وأن لا يلغى ملكة التفكير فيه .

وسار « فلتير » فى طليعة المحاربين . ومهما يكن الرأى فى بحوث «فلتير» فى الدين ، وفى قيمة تأويلاته ، فمن المحقق أن نقده للعقائد الدينية ، ذلك النقد المصبوب فى قالب التهكم اللاذع انما هو تطبيق للقاعدة الديكارتية المشهورة قاعدة البداهة . والواقع أن رفضه للتعاليم المسيحية المتصلة بمسائل التثليث والتجسد وما اليها انما يفيد رفضه أن « يتقبل شيئا على أنه حق ما لم يتبين له بالبداهة أنه كذلك » .

ونقول بالاجمال ان التحرر العقلى الذى كان ثمرة لجهود « فلتير » و « منتسكيو » (٢) و « ديدرو » و « هلفيسيوس » وغيرهم من جماعة «أصحاب الموسوعة » الفرنسية فى القرن الثامن عشر كان من أعظم الانتصارات التى

---

(١) فونتنل « استطراد عن القدماء والمحدثين » ، باريس سنة ١٦٨٨ .

(٢) بين العالم الألمانى « بس » (Buss) أن فى « الرسائل الفارسية » لمنتسكيو آثارا ديكارتية ، من جهة اعتقاد منتسكيو بفطرية فكرة العدالة ، وميله فى معالجة الظواهر التشريعية الى الاتجاه العقلى الذى أدخله ديكارت فى الفلسفة (انظر : بس : « منتسكيو وديكارت » فى « مجلة الفلسفة م ٤ أول أكتوبر سنة ١٨٦٩ ص ١ — ٣) .

تظفر بها المذهب العقلي الديكارتي (١) .

وبفضل تلك المحاولات جميعا ، أمكن أن ينفذ النقد والبحث الى الأمور الدينية والسياسية والاجتماعية ، وكانت تلك المجالات محرمات عليه من قبل.

وما أسرع ما انطلق فلاسفة القرن الثامن عشر مغامرين بأنفسهم ، معلنين الحرب على البؤس والجهل والظلم والقبح ، معارضين الفكرة القديمة فكرة « القومية » بفكرة « الانسانية » التي تذهب قدما الى الأخوة العامة مجاوزة ما بين المعتقدات والملل والأوطان من فروق وحدود : فاذا بفلتير لا يفتأ يردد أن العقل الانساني اذا ارتقى صدرت عنه مبادىء العدالة التي هي مبادىء واحدة عند الناس جميعا ، وأن تلك المبادىء تدعوهم ألا يتباغضوا وألا يتقاتلوا، بل أن يتآزروا وأن يتحابوا ، ملتمسين سعادة الجميع . ومن هذه الصيحات المتكررة قامت في القرن الثامن عشر الحملات المشهورة على الحرب والتعذيب والتعصب واسترقاق السود . ومن هنا ندرك خاتمة « رسالة التسامح » لفلتير « ألا فليذكر الناس أنهم جميعا اخوان ! » ، كما ندرك مدى ما في « معجمه الفلسفي » من معان : لم نضع موضع الاحتقار والمذلة والاضطهاد والنهب جمهرة أولئك الناس العاملين الأبرياء الذين يزرعون الأرض كل يوم من أيام العام، لكي يهيئوا لكم أن تأكلوا ثمراتها ، بينا يحترم الناس الرجل الذي لا نفع منه ، والذي هو في الغالب لئيم جدا ، والذي لا يعيش الا من كدهم ، ولم يكسب ثراءه الا من بؤسهم (٢) ؟

ومن هذه النزعة الديكارتية عادت الى الظهور تلك النظرية الكبرى المشهورة ، نظرية « الحقوق الطبيعية » للانسان ، تلك الحقوق المتصلة بداهة

---

(١) راجع : ألبير باييه : « ما المذهب العقلي ؟ » ، باريس سنة ١٩٣٩، ص ٧٣ بع .

(٢) فلتير : « المعجم الفلسفي » : مادة « لم ؟ » .

بما للشخصية الانسانية من كرامة وقداسة • وباسم هذه النظرية أعلنت الثورة الفرنسية حقوق الانسان على النحو المعروف •

وقد يكون من الاسراف أن نذهب مع بعض الباحثين الى أن وثيقة « اعلان حقوق الانسان » مقتبسة من ديكارت مباشرة • لكن مما لا شك فيه أنه بعد أن هدأت العاصفة الثورية فى فرنسا ، جاءت « مجموعة قوانين نابليون » (code Napoléon) مؤيدة لانتصار حرية الفرد ، تلك الحرية التى اعترف بها المذهب العقلى الديكارتى دون مواربة ولا دوران •

ومهما يكن من عيوب المدرسة التشريعية العقلية المنسوبة الى ديكارت ، فان لها مزية لا يستهان بها ؛ وقد أوضحها بعض الباحثين فى التشريع اذ قال: « لقد أصبحنا بفضلها جد حريصين على الحرية الفردية ، بحيث أنه مهما يزودنا المستقبل بألوان من المذاهب السياسية أو الاجتماعية ، فسيكون هنالك دائما حد أدنى من الحرية نعده أمرا لا سبيل الى المساس به ، ونراه لازما لوظيفة الفرد فى هذه الدنيا • وسيكون هنالك قسط من العدالة الفردية يرى العقل والضمير الجمعى أنه لا ينبغى تضحيته لمصلحة الدولة أو المجتمع مهما يكن من سمو هذه المصلحة » (١) •

* * *

٧ ــ واذا عمقنا الفكرة الديكارتية فى « الوضوح والتميز » ، وجدنا وراءها نظرية فى المنهج • وديكارت اذ اخترع الهندسة التحليلية قد أتى بطرائق عامة للبحث وللفهم أوحت اليه بها تلك الهندسة الجديدة •

فاذا عمقنا هـذا التوسـع فى الهندسة ، وصلنا الى نظرية عامة فى الطبيعة

---

(١) سالى : « القانون المدنى والمنهج التاريخى » فى مجموعة « القانون المدنى » باريس ١٩٠٤ ، م ١ ص ١٠٩ ــ ١١٠ :

معتبرة آلة هائلة تديرها قوانين رياضية • واذن فقد رسم ديكارت للطبيعيات نطاقها الذى ما زالت تسير فيه ، كما قدم نموذجا لكل نظرة آلية عن الكون• وقد كتب « هويجنز » عند وفاة الفيلسوف :

« أيتها الطبيعة ، البسى ثوب الحداد ،

وابكى قبل غيرك ، ديكارت العظيم ! ••

لقد فقدت النور حينما فارقك ،

وما عرفنا أن نبصر الا بنوره ! » •

والواقع أننا اليوم أقرب الى ديكارت مما كنا فى أى زمن مضى : لأن بحوث « أينشتين » وتلاميذه اذا كان لابد أن تضاف نهائيا الى ذخيرة العلم ، فهى انما ترد الفيزيقا الى هندسة بحتة ؛ وهى بهذا تحقق ما كان يحلم به ديكارت من وجود عالم فيزيقى يمكن أن يفسر كله بلغة الرياضة (١) •

٨ – ثم اننا نجد عند ديكارت ، فوق فلسفة الطبيعة هذه ، نظرية فريدة فى « النفس » أى فى « الفكر » كما يقول الفيلسوف نفسه : نجد مجهودا رائعا لتحليل الفكر الى عناصر بسيطة • وذلك المجهود هو الذى مهد السبيل من بعده لبحوث « لوك » و « كندياك » وغيرهما (٢) •

لكنا نجد على الخصوص ذلك المعنى الذى يضع الفكر قبل الوجود ، ويرى أن المادة انما أعطيت بالاضافة الى الفكر ، وأن العالم المادى يمكن على أقصى تقدير أن لا يكون موجودا الا باعتباره تصورا من تصورات الذهن • أما فعل الفكر فهو أول ومتقدم : وهذا هو « الكوجيتو » الديكارتى المشهور ؛ ومنه

(١) شفالييه ، « ديكارت » ، ص ١٣٩ • •

(٢) أنظر مقال برجسون عن الفلسفة في مجموعة « العلم الفرنسى » طبعة لاروس •

خرجت « المثالية » الحديثة كلها ، ولا سيما المذهب المثالى الألمانى (١)•ويبدو أن « الكوجيتو » قد بهر مفكرى القرن التاسع عشر وأخذ بمجامع قلوبهم ؛ فتعلقوا به وأوغلوا فيه بجميع قواهم • ولم يستخلصوا نتائج واستنباطات ونظريات وفلسفة بأسرها الا من الكوجيتو ، ومن مبدأ البداهة الذى صيغته الكوجيتو • وقد كان ذلك فيما يبدو خروجا على ديكارت من جهة ، ومن جهة أخرى جذبا له الى جانب المذهب الفلسفى الذى لم يرتض الفيلسوف قط أن يذهب اليه » (٢) •

٩ ـ وأخيرا نجد فى صميم النظرية الديكارتية عن الفكر مجهودا جديدا لارجاع الفكر ، بقدر ما ، الى الارادة • ومن أجل هـــذا كان الفلاســفة « الاراديون » فلاسفة القرن التاسع عشر ، ينتمون الى ديكارت • ولا نزاع فى أن فيلسوفنا كان مصدر الهام قوى لفلسفات الحرية التى ظهرت بعد ؛ ويتجلى هذا الالهام فى وجودية « جان بول سارتر » • وقد أصاب«سكرتان» و « لابورت » اذ وصفا المذهب الديكارتى بأنه « فلسفة الحرية » (٣) •

وقد بين « سارتر » فى مقاله عن الحرية الديكارتية أن المنهج الديكارتى نفسه يقتضى أن يكون الانسان حرا • صحيح أن القاعدة الأولى: « أن لا أقبل شيئا قط على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك » قاعدة « سلبية » ؛ انها عبارة عن جانب سلبى من الحرية ، عبارة عن ممارسة ما كان الشكاك القدماء يسمونه « التوقف » أو الامساك عن الحكم • غير أن الحرية فى هذه النظرية

---

(١) راجع : « أعمـــال مؤتمر ديكارت » ، باريس ١٩٣٧ م ٢ ص ٥٤ وما بعدها •

(٢) فاجيه : « القرن السابع عشر : دراسات أدبية » باريس سنة ١٨٨٥ ص ٦٧ (نقلا عن نورمان كمب سميث : « دراسات فى فلسفة ديكارت » لندن ١٩٥٣ ص ٢٦٠) •

(٣) راجع : لابورت : « دراسات لتاريخ الفلسفة الفرنسية في القــرن السابع عشر » باريس ١٩٥١ ص ٨٨ •

الديكارتية لا تخلو من الفاعلية ، وهذا الطابع البنائي في الحرية الانسانية هو الذى نجده في « المقال في المنهج » ، لأن المنهج قد « اخترع » اختراعا : «لقد سلكت طرقا أوصلتني الى اعتبارات والى مبادىء كونت منها منهجا»(١)، وقواعد المنهج ، ماعدا الأولى ، هي مبدأ من مبادىء العمل أو الاختراع : فالتحليل الذى توصى به القاعدة الثانية يتطلب حكما حرا خلاقا ينتج رسوما تخطيطية للحقيقة ، ويتصور تقسيمات افتراضية يحققها فيما بعد . وذلك « النظام » أو « الترتيب » الذى توصى به القاعدة الثالثة ينبغى أن نوجده ان لم يكن موجودا في الواقع . والمراجعة التى في القاعدة الرابعة تفترض قوة على التعميم والتصنيف هي من خصائص الذهن الانسانى . وعلى الجملة يمكن أن يقال ان قواعد المنهج ترسم توجيهات عامة جدا لحكم حر خلاق . بينا نرى « بيكون » يوصى الانجليز باتباع التجربة ، نرى ديكارت يطالب علماء الطبيعة بأن يسبقوا التجربة بالفروض .

واذن فنحن نكتشف في مؤلفات ديكارت أول تأكيد انسانى رائع ، تأكيد للحرية الخلاقة التى تبنى الحق لبنة لبنة ، وتقيم في كل آن علاقات بين الماهيات ، وترسم نظاما معقولا بين الأشياء . ولما كانت هذه الحرية متساوية عند الله وعند الانسان ، فهى مطلقة وغير متناهية ؟ انها تحملنا على أن ننهض بتلك المهمة الرهيبة ، مهمتنا على الأصالة ، وهي أن نعمل على أن تكون الحقيقة موجودة في العالم ؟ وتعدنا لأن نحيا « كراما » ، أي أن يكون لدينا «الشعور بأننا أحرار مختارون ، مضافا اليه العزم على أن لا نتخلى عن حريتنا أبدا » (٢) .

* * *

(١) « المقال في المنهج » : القسم الأول .

(٢) راجع : جان بول سارتر : « ديكارت » ، جنيف – باريس سنة ١٩٤٦ ص ٢١ – ٢٤ ، انظر أيضا مقال سجون ، مجلة «الدراسات الفلسفية» ابريل – يوليو ١٩٠٥ ص ٢١٣ بع .

١٠ — فالى ديكارت تنتمى المذاهب الـكبرى فى الفلسفة الحديثة (١) . ويرى « كونوفيشر » أن الفلسفة الديكارتية والمسالك المتعارضة التى سلكتها هى الأصل والشرط اللازم لمذاهب حديثة شتى : كمذهب « المناسبات » لمالبرانش ، والواحدية عند « اسبينوزا » ، والجواهر الفردة عند « ليبنتز » ، والحسيات عند « لوك » والمثالية عند « بركلى » ، والنقد عند « كانط (٢) .

بل ان كثيرا من المسائل التى ينحو النظر العصرى نحوها هى من تراث ديكارت ، مثال ذلك : مسألة اليقين ، ومسألة الوجود ، ومسألة العـلاقات بين الذهن والارادة ، والعلاقات بين الميتافيزيقا والعلم ، والعلاقات بين العقل والمادة ، والفصل بين المتناهى واللامتناهى الخ .

* * *

١١ — والخلاصة أن فلسفة ديكارت ليست من قبيل ما يتطلع اليه الباحث أو طالب المعرفة فحسب ، بل هى روح الفلسفة والعلم فى العصر الحاضر ، كما قال العالم « هكسلى » : ذلك أن فلسفة العصر تمت الى المثالية بسبب وثيق ، وأصل ذلك المذهب كما رأينا هو « كوجيتو » ديكارت (٣) ؛ وعلم العصر آلى (ميكانيكى) ، والذى وطد تلك النزعة الآلية انما هو ثنائية ديكارت ، وميله الى ارجاع كل ما خلا العقل الى الامتداد .

والروح الديكارتى هو الذى يسيطر أيضا على بعض العلوم الحديثة ، كعلم النفس التجريبى ، وعلم الاجتماع الوضعى (٤) ، من حيث انهما يلتمسان

---

(١) اميل بوترو : « دراسات فى تاريخ الفلسفة » باريس ١٩٢٥ ص ٨٩
(٢) كونوفيشر : « ديكارت ومدرسته » ، (الترجمة الانجليزية ، لندن ١٨٨٧ ص ٤٩٩ — ٦٨١) .
(٣) انظر كتابنا : « محاولات فلسفية » ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ ص ١٨٢ وما بعدها .
(٤) بينت بحوث العلماء فى السنوات الأخيرة أن « أوجست كمت » صاحب « الفلسفة الوضعية » ، ومنشىء علم الاجتماع الحديث ، قد عاش فى جو فكرى ديكارتي ، وأن المنهج الذى أوصي « كمت » باتباعه منهج ديكارتي في

الظواهر البسيكولوجيــة أو الاجتمــاعية فى عناصرها ومرادفاتها الخاضعة للمقاييس الرياضية (١)

فاذا أضــفنا الى هــذا كله ما اقتبسه الفــكر الحــديث من العقلانيــة الديكارتية (راسيونالزم) على نحو ما وصفنا فى هذا الفصل ، اتضحت لنا حقيقة الكلمة المشهورة التى قالها « هكسلى » : « أينما أخذتم أثرا من الآثار التى تميز بها الفكر الحديث ، فى مجال العلم أو فى مجال الفلسفة ، تبينتم أن فحوى ذلك الفكر ومادته ، ان لم نقل صيغته وصورته ، كانت كلها حاضرة فى ذهن ذلك الرجل العظيم (يعنى ديكارت) » (٢) •

١٢ ـ متى بلغ مذهب من المذاهب هذا المدى البعيد من الذيوع بحيث صار مألوفا جدا عند من لم يكونوا على اتصال مباشر بالكتب التى بسط فيها ، فبديهى أنه لابد أن يكون قد تخلى فى الطريق عن كثير من تعقده وثرائه ، فلم يبق منه الا جوهره والأجزاء التى يتيسر ادماجها فى التراث الانسانى •

فما الذى بقى من صميم المذهب الديكارتى ؟

بقى منه روحه ومنهجه اللذان كانا كسبا للفكر حاســما ، وبقيت قواعده لهــداية الذهن ، تلك القواعد البسيطة المتينة التى ان لم تكن تطمع فى أن تضىء الحقيقة كلها ، فهى على الأقل تعين على دفع الشبهات وكشف الظلمات•

بدايته ، وأن حلقة الاتصال بين ديكارت و « كمت » هى الاختراع الهندسى ، أو « شعور » الفكر الفلسفى بالثورة الهندسية ـ وقد كان ديكارت أول باعث على هذا الشعور ، وظل مفسره دون منازع مدى قرنين (انظر مقالى « رى » و « دوكاسيه » فى « أعمال مؤتمر ديكارت » م ٢ ص ٢٧ ، م ٣ ص ٨٢ بع) •

(١) بوترو : « دراسات فى تاريخ الفلسفة » ص ٢٨٩ ـ ٢٩٨ •

(٢) هكسلى : « عبقرية ديكارت ومنهجه » •

ان الثقة بالعقل ، معتبرا آلة للمعرفة اليقينية ، و « الحركة الذاهبة من الباطن الى الظاهر ، ومن الفكر الى الوجود ، ومن الذات الى الموضوع ، ومن اثبات الوعي الى اثبات الجوهر » ومما هو « جواني » الى ما هو «براني»: تلك هي القيم الباقية من التراث الديكارتي • وبهذا المعنى نستطيع أن نقول مع « جول سيمون » (١) : انه مهما يكن من مصير المذهب الديكارتي كمذهب، فان « روح الفلسفة الديكارتية خالدة لا تموت » •

« انتهى »

المـــــراجع

المراجع

١ ـ مؤلفات ديكارت :

(أ) مؤلفات ديكارتية طبعت فى مجموعات :

أهم الطبعات سهلة التناول أربع : الاولى طبعة « فكتور كوزان » فى ١١ مجلدا والثانية طبعة « جارنييه » فى ٤ مجلدات ، والثالثة طبعة « أدام » و « تانرى » فى ١٢ مجلدا ، والرابعة طبعة (لابلياد » فى مجلد واحد • وطبعة أدام وتانرى هى عمدة الطبعات جميعا ، هى طبعة جديرة حقا بمؤلفات ديكارت ، وعليها مدار بحثنا واليها نشير فى أغلب هوامش هذا الكتاب • وطبعة « ليون روث » لمراسلات ديكارت مع « هويجنز » تكمل طبعة أدام وتانرى •

1. **Oeuvres de Descartes,** publiées par Victor Cousin, II vols., Paris 1824-1836.

2. **Oeuvres philosophiques de Descartes,** publiées par Garnier, 4 Vols., Paris 1835.

3. **Oeuvres de Descartes,** publiées par Adam et Tannery, sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique, 12 Vols., Paris 1896-1910.

4. **Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens,** 1635-1647, edited by Leon Roth, Oxford 1926.

5. **Oeuvres de Descartes,** Librairie Joseph Gilbert, Paris.

6. Descartes, **Oeuvres et Lettres,** publiées par la Bibliothèque de la Pléade, Librairie Gallimard, Paris 1949.

7. **The Philosophical Works of Descartes,** tr. E. Haldane et G.R.T. Ross, 2 Vols., Cambridge 1931, 1934.

8. **Descartes' Philosophical Writings,** selected and translated by Norman Kemp Smith, London 1952.

(ب) مؤلفات ديكارتية طبعت منفصلة :

Discours de la Méthode, Texte et Commentaire, par E. Gilson, Paris 1925; 2e éd. 1930. (1)

Discours de la Méthode, annoté par V. Brochard, 17e éd. Paris 1927.

Discours de la Méthode, avec introduction et notes, par E. Gilson, Paris 1946.

Discours de la Méthode, suivi des **Méditations,** en latin et en français, avec des notes etc., par E. Rabier, 1925.

Méditations Métaphysiques, Introd. et notes par Geneviève Lewis, Paris 1949. (2)

Règles pour la Direction de l'Esprit, trad. Sirven, 1932.

Regulae and Directionem Ingenii, Texte et traduction par G. Le Roy, Paris 1933.

---

(١) تراجع الترجمة العربية لكتاب « المقال عن المنهج » مع مقدمة وتعليقات بقلم الأستاذ محمود الخضيرى ، القاهرة سنة ١٩٣٠ .

(٢) راجع ترجمتنا العربية لكتاب « التأملات فى الفلسفة الأولى » مع مقدمة وتعليقات ، الطبعة الرابعة ، القاهرة سنة ١٩٦٩ .

Les Principes de la Philosophie, lère Partie, avec une introd., des notes et un commentaire, par L. Liard, 4e éd., Paris 1926. (1)

Les Principes de la Philosophie, lère Partie introd. et notes par G. Durandin, Paris 1950.

Nouvelles Lettres et Opuscules de Descartes, publiés par Foucher de Careil, Paris 1857.

Lettres sur la Morale, correspondance avec la Princesse Elisabeth, Chanut et la Reine Christine, texte revu et présenté par J. Chevalier, Paris 1935.

Entretien avec Burman, (Boivin), Paris 1937.

Traité des Passions, (Boivin), Paris 1938.

Les pages immortelles de Descartes, choisies et expliquées par Paul Valéry, Paris 1941.

٢ ـ مراجع لدراسة ديكارت وفلسفته (٢) :

(أ) مراجع فى السيرة الديكارتية :

Ch. Adam, **Vie et Oeuvres de Descartes,** Paris 1910.

Adrien Baillet, **La vie de Monsieur Descartes,** 2 Vols., Paris 1691.

Cantecor, «La vocation de Descartes», **La Revue Philosophique,** Paris 1923.

Cantecor, «A quelle date Descartes a-t-il écrit la Recherche de la Vérité?», **Revue d'Histoire de la Philosophie,** II, 1928.

---

(١) راجع ترجمتنا العربية لكتاب « مبادىء الفلسفة » ، القاهرة ١٩٦٠ .

(٢) نذكر تلك المراجع بحسب الترتيب الابجدى لاسماء المؤلفين .

G. Cohen, **Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe. siècle,** Paris 1920.

V. Cousin, **Fragments philosophiques,** 3e. éd., Paris 1838, Vol. II, p. 155 et suiv.

V. De Swarte, **Descartes, Directeur spirituel,** Paris 1904.

Foucher de Careil, **Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine,** 1879.

M. Leroy, **Descartes, le Philosophe au masque,** Paris 1929.

M. Leroy, **Descartes social,** Paris 1931.

P. Mahaffy **Descartes,** London, 1920.

J. Millet, **Descartes, son histoire depuis 1637,** Paris, Didier 1870.

Milhaud, «Une crise mystique chez Descartes en 1619», **Revue de Métaphysique et de Morale,** 1916.

Milhaud, «La sincérité de Descartes», **Revue de Métaphysique et de Morale,** 1919.

Marguerite Néel, **Descartes et la Princesse Elisabeth,** Paris 1946.

G. Persigout, «L'illumination de René Descartes rosicrucien», **Travaux du IXe. Congrès International de Philosophie, (Congrès Descartes),** 1937, II, p. 123-130.

Henri Petit, **Descartes et Pascal,** (éd. Rieder, Paris 1930).

L. Roth, «The Descartes-Huygens correspondence», **Travaux du Congrès Descartes,** II, p. 102-108.

Schuhl, «Un souvenir cartésien dans les Pensées de la Reine Christine», **Revue Philosophique,** 1937.

Cornelia Serrurier, **Descartes l'homme et le penseur,** Institut Français d'Amsterdam, 1951.

G. Sirven, **Les années d'apprentissage de Descartes,** Paris 1928.

De Vleeschauwer, «Descartes et Comenius», **Travaux du Congrès Descartes,** II, p. 109-144.

(ب) مراجع عامة فى الفلسفة الديكارتية :

Ferdinand Alquié, **La découvcrte métaphysique de l'homme chez Descartes,** Paris 1950.

Bordas-Dumoulin. **Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences,** 2 Vols., Paris 1842.

E. Bréhier, **La Philosophie et son passé,** 1940, p. 69-140. E. Bréhier, **Histoire de la philosophie,** tome II, Paris 1929.

L. Brunschving, **Descartes,** Paris 1937.

Caird, «Cartesianism», art. dans **Encyclopaedia Britannica,** 11 éd.

Chevalier, **Descartes,** Paris 1921.

A. Cresson, **Descartes, sa vie, son oeuvre, sa philosophie,** Paris, Paris, 1942.

Victor Delbos, **La philosophie française,** (ch. sur Descartes). Paris, 1919.

Louis Dimier, **Descartes,** Paris 1918.

A. Espinas, **Descartes et la morale,** 2 Vols., Paris, 1935.

Kuno Fischer. **Descartes und seine Schule,** trad. angl. par Gordy, (Descartes and his School) London, 1887.

A. Fouillée, **Descartes,** Paris, 1893.

Boyce Gibson, **The philosophy of Descartes,** London 1932.

O. Hamelin, **Le Système de Descartes,** 2e. édition, Paris 1921.

S.V. Keeling, **Descartes,** London 1934.

A. Koyré, **Trois leçons sur Descartes,** Le Caire 1937. (Université Egyptienne). (1)

Laberthonnière **Etudes sur Descartes,** 2 vols., Paris 1935.

---

(١) « ثلاث دروس فى ديكارت » ، القاهرة الكسندر كواريه ، نقلها الى العربية الأستاذ يوسف كرم ، القاهرة ١٩٣٧ (راجع مقالين عن ديكارت للأستاذ كرم فى مجلة « المقتطف » ، اكتوبر ونوفمبر سنة ١٩٣٧) .

J. Laporte, **Le rationalisme de Descartes,** Paris 1945.

Henri Lefèbre, **Descartes** (Collection: Grandes Figures) Paris 1947.

Louis Liard, **Descartes,** Paris 1882.

J. Maritain, **Trois Réformateurs,** Paris 1925.

Revue de Métaphysique et de Morale, numéro spécial consacré à Descartes, Paris 1896.

Gilbert Mury, **Descartes, Introduction et choix de textes,** «Les jeunes humanistes» Paris 1947.

J.P. Sartre, **Descartes** (les Classiques de la Liberté), 1946.

N.K. Smith, **New Studies in the Philosophy of Descartes,** London 1952

Travaux du IVe. Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes), Paris 1937.

Vleeschauwer, **René Descartes, sa vie, sa conception du monde,** Bruxelles-Nimègue 1937 (en langue néerlandaise).

(ج) مراجع خاصة فى الفلسفة الديكارتية :

Berthier, «Le Mécanisme cartésien et la physiologie au XVIIe. siècle», **Isis,** 1914.

L. Blanchet, **Les antécédents historiques du «Je pense, donc je suis»,** Paris, 1920.

L. Blanchet, «La préparation du «Cogito» cartésien dans la Philosophie grecque de l'Antiquité», **Revue de Métaphysique et de Morale,** 1895.

E. Boutroux, «Du rapport de la morale à la science dans la philosophie cartésienne», **Revue de Métaphysique,** 1896.

E. Boutroux, **Des vérités éternelles chez Descartes,** tr. par Canguilhem, Paris 1927.

P. Boutroux, «L'imagination et les mathématiques chez Descartes» Paris 1900.

E. Bréhier, «Matière cartésienne et création», **Revue de Métaphysique,** 1937,

L. Brunschvicg, **Descartes et Pascal: lecteurs de Montaigne,** 2e. éd., Brentano's, New York-Paris 1944, p. 111-154.

E. Cassirer, «La place de la Recherche de la Vérité par la Lumière naturelle» dans l'oeuvre de Descartes», **Revue philosophique,** (mai et juin 1939).

Boyce Gibson, «The Regulae of Descartes», **Mind,** London 1898.

E. Gilson, **La liberté chez Descartes et la théologie,** Paris 1910.

E. Gilson, **Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,** Paris 1930.

H. Gouhier, **La pensée religieuse de Descartes,** Paris 1924. H. Gouhier, «Descartes et la morale», **Revue de Métaphysique,** 1937.

Hannequin, «La méthode de Descartes», **Revue de Métaphysique,** 1906.

Hannequin, «La preuve ontologique de Descartes défendue contre Leibniz», **Revue de Métaphysique,** 1896.

K. Jaspers, **Descartes et la Philosophie,** tr. de l'allemand par H. Pollinow, Paris 1938.

S.V. Keeling, «Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples», **Revue de Métaphysique,** 1937.

Koyré, **L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes,** 1922.

E. Krantz, **L'Esthétique de Descartes,** Paris, 1882.

Lachièze-Rey, «Reflexions sur le cercle cartésien», **Revue Philosophiqu,** 1937, p. 205-224.

A. Lalande, «Quelques textes de Bacon et de Descartes», **Revue de Métaphysique,** 1911.

J. Laporte, «La finalité chez Descartes», **Revue d'Histoire de la** Philosophie, II, 1928.

J. Laporte, «La liberté chez Descartes», **Revue de Métaphysique,** 1937.

André Mattei, **L'Homme de Descartes,** Paris 1940.

P. Mesnard, **Essai sur la morale de Descartes,** Paris 1936.

G. Milhaud, **Descartes savant,** Paris 1912.

Paul Mouy, **Le développment de la Physique cartésienne,** 1664-1712, Paris 1934 (Vrin).

P. Natorp, **Descartes Erkenntnistheorie: Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus,** Marburg 1882.

A. Rivaud, «Réflexions sur la méthode de Descartes», **Revue de Métaphysique,** 1937.

L. Roth, **Descartes' Discourse on Method,** Oxford, 1937.

Segond, **La sagesse cartésienne et la doctrine de la science,** Paris 1932.

Ch. Serrus, **La méthode de Descartes et son application à la Métaphysique,** Paris 1933.

P. Tannery, «Descartes Physicien», **Revue de Métaphysique,** 1896.

J. Wahl, **Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes,** Paris 1920.

(د) مراجع فى آثار الفلسفة الديكارتية :

Fr. Boulier, **Histoire de la philosophie cartésienne,** 2 vols., 3e. éd. 1868.

Buss, «Montesquieu und Cartesius», **Philos. Monatshefte,** IV. I. Oktober 1869, 1-2.

W. Cunningham, **The influence of Descartes on metaphysical speculation in England,** London 1887.

Descartes et le Cartésianisme hollandais, publications de l'Institut Français d'Amsterdam, 1951.

Paul Hazard, **La Crise de la Conscience Européenne** (1680-1715), t. I, Paris 1935, p. 171-175.

S.P. Lamprecht, «The rôle of Descartes in Seventeenth century England», **Studies in the history of Ideas, edited** by The Department of Philosophy of Columbia University, 1935, p. 181 et suiv.

A. Léon, **Les éléments cartésiens de la doctrine de Spinoza,** Paris 1607.

Georges Lyon, **L'Idéalisme en Angleterre au XVIIe. Siècle,** Paris 1888, (ch. III: Le Cartésianisme en Angleterre).

Abbé Monchamp, **Histoire du cartésianisme en Belgique.**

Saleilles, «Le code civil et la méthode historique», **Le code Civil,** livre du centenaire, Paris 1904, I, p. 109-110.

Sortais, «**Le cartésianisme chez les Jésuites**», **Archives de Philosophie,** vol. VI, cahier 3, Paris 1929.

Travaux du Congrès Descartes, Paris 1937, fascicule 3, III, partie.

(هـ) مراجع أخرى وردت فى الكتاب :

R. Aigrain, **Histoire des Universités,** Paris 1949.

Alain, **Idées,** Paris 1932.

Osman Amine, «L'Humanisme de F. C. S. Schiller», dans **Bulletin of the Faculty of Arts,** Cairo Vol. IV, Part II, 1939.

Arnauld et Nicole, **La Logique de Port-Royal,** Paris 1661.

A. Bayet, **Qu'est-ce que le rationalisme ?** Paris 1939.

H. Bergson, «La Philosophie», dans **La Science française** (chez Larousse).

Fox Bourne, **The life of John Locke,** 2 vols., New York 1876.

Bossuet, **Traité de la connaissance de Dieu et de l'âme.**

E. Boutroux, **Etudes d'Histoire de la Philosophie.** Paris 1897.

Brunetière, **Etudes critiques,** t. IV (Chapitre sur les Jansénistes et les Cartésiens).

Bulletin de la Société française de Philosophie, Janvier-Mars 1950.

L.A. Caraccioli, **Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV,** La Haye 1751.

Espinas, «L'idée initiale dans la philosophie de Descartes», **Revue de Métaphysique,** 1917.

Les Etudes philosophiques, avril-mai 1950.

Fénelon, **Traité de l'existence de Dieu.**

Fontenelle, **Digression sur les Anciens et les Modernes,** Paris 1688.

Heyberger, **Amos Comenius,** Champion 1928.

E. Gilson, «Descartes en Hollande», **Revue de Métaphsyique,** 1921

Le Glaneur Chatelleraudais, mai 1950.

E. Goblot, **Le Vocabulaire Philosophique,** 6e. éd Paris 1927.

Hegel, Lecons d'Histoire de la Philosophie.

E. Husserl, **Méditations Cartésiennes,** trad. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris 1931.

Huxley, **Génie et Méthode de Descartes.**

W. James, **Principles of Psychology,** New York, 1884 (ch. XXIV); trad. franç par G. Dumas, **La théorie de l'émotion par W. James.**

Kant, **Critique de la Raison pure,** tr. franç par Tremsaygues et Pacaud, 2e. éd., Paris 1909.

Kant, **Prolégomènes à toute métaphysique future, etc.,** tr. franç. par Gilbelin, Paris 1930.

Leibniz, **Monadologie,** éd. Boutroux.

Leibniz, **Nouveaux Essais,** éd. Boutroux.

Malebranche, **La Recherche de la Vérité.**

J. Maritain, «L'esprit de Descartes», **Lettres,** mars et avril 1922.

J. Maritain, **Le songe de Descartes,** Paris 1932.

Mersenne, **L'Impiété des Déistes,** Paris 1624.

Paul Mouy, **Logique et philosophie des sciences,** Paris 1944.

Pascal, **Pensées,** éd. **Brunschwicg,** Paris 1904.

Rabier, **Leçons de Philosophie : Logique.**

Renouvier, **La Critique philosophique,** 1904.

Revue de Genève, 1920.

Revue des Sciences Humaines, Janvier-Mars 1051,

Rey, **Leçons de Philosophie :** Logique, etc.

Secrétan, **Philosophie de la liberté,** Paris 1845.

Voltaire, **Dictionnaire philosophique,** Paris 1845.

Charles Waddington, **Ramus (Pierre de la Ramée), sa vie, ses écrits et ses opinions,** Paris 1855.

Wittemans, **Histoire des Rose-Croix,** éd. Adyar 1952.

الجرجانى : « التعريفات » ، طبعة استنبول سنة ١٩٠٩ ·

الساوى (عمر بن سهلان) : « البصائر النصيرية » ، بتعليق الأستاذ الأمام الشيخ محمد عبده ، القاهرة سنة ١٨٩٨ ·

ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » طبع فورجية ، ليدن سنة ١٨٩٢ ·

ابن سينا : « الشفاء » ، طبع طهران ·

ابن سينا : « النجاة » ، القاهرة سنة ١٩١٣ ·

عباس محمود العقاد : « فرنسيس باكون : مجرب العلم والحياة » ، القاهرة سنة ١٩٤٥ ·

عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٨ ·

عثمان أمين : « محاولات فلسفية » الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٦٧ ·

عثمان أمين : « شيلر » · القاهرة ١٩٥٨ ·

عثمان أمين : « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » ، القاهرة ١٩٦٧ ·

الغزالى : « مقاصد الفلاسفة » ، القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ ·

الغزالى : « المنقذ من الضلال » ، القاهرة سنة ١٣٠٩ هـ ·

الفارابى : « احصاء العلوم » · بتحقيقنا وتقديمنا (الطبعة الثالثة) ، القاهرة سنة ١٩٦٨ ·

مصطفى عبد الرازق : « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ، القاهرة سنة ١٩٤٥ ·

« مجلة المقتطف » عدد يوليو سنة ١٩٤٢ ص ٢٥٢ بع ·

(و) مراجع أشرنا اليها فى مقدمة الطبعة الخامسة :

Cahiers de Royaumont, Philosophie No. 11
(Les Editions de Minuit) Paris 1957.

Roger Lefèvre, **Le Criticisme de Descartes,**
Paris (P.U.F.) 1958.

Roger Lefèvre, **L'Humanisme de Descartes,**
Paris (P.U.F.) 1958.

(ز) مراجع وردت فى الطبعة السادسة :

G. Duhamel, Les **Confessions sans Pénitence.** Paris (Plon) 1941.

H. Bergson, **Ecrits et paroles,** t., III Paris 1959.

الكشاف

١ – أسماء الاعلام

جبسون (بويس)
Boyce Gibson
جسندی Gassendi
جوبلو (أدمون E.Goblot
جولنكس Geulinex
جوليوس Golius
جوهييه Gouhier
جيبير Gilbert
جيلسون E. Gilson
جيمس (وليم) W. James

(د)

داروين Darwin
رفو دالون
O. Revault d'Allonn.s
دلبوس (فكتور) V. Delbos
دوكاسيه Ducassé
دلمبير d'Alembert
دوبيرول (كردينال) De Béru'l
دولافورج De la Forge
دولوين (دوق)
Duc de Luynes
جورج دوما G. Dumas
دوناسو M. de Nassau
جورج دوهامل G. Duhamel
ديدرو Didérot
لوناردی فنشی L. de Vinci
دينيه (الأب) Dinet

(ر)

رابييه E. Rabier
راموس
Ramus (Pierre de la Ramée
رجيوس Regius
رسل (برتراند)
Bertrand Russ el
الرواقيون Stoiciens

روبرفال Roberval
رنری Réneri
رنوفييه Renouvier
روث (ليون) L. Roth
ريفو (البير) Albert Rivaud
ری (آبل) Abel Rey
ريشيه Richet

(س)

سارتر (جان بول)
Jean Paul Sartre
سالی Saleilles
الساوی (عمر بن سهلان)
اسبيوزا Spinoza
سميث (نورمان كمب)
N.K. Smith
سوربيير Sorbière
سرفن Sirven
سرورييه (كرنيليا)
Cornelia Serrurier
سقراط Socrate
سكرتان Secrétan
سنكا Sénèque
سكتوس امبريقوس
Sextus Empiricus
مدام دوسفنيه
Mme. de Sévigné
سوريل (جورج) G. Sorel
سيمون (جول) J. Simon
ابن سينا

(ش)

شارليه Charlet
شاندو Chandoux
شانو Chanut
شرون Charron
شفاليه (جاك) J. Chevalier

٢ – المسائل والمصطلحات الفلسفية

(ا)

احصاء — Enumération
أخلاق — Morale
أخلاق مؤقتة — Morale provisoire
ارادة (أنظر : حرية) — Volonté
اراديون — Volontaristes
أرواح حيوانية — Esprits-animaux
استقراء (أنظر : احصاء) — Induction
استنباط — Déduction
الافلاطونية — Le Platonisme
الأفلاطونية الجديدة — Le Néoplatonisme
التباس — Confusion
الله — Dieu
الصدق الالهى — La Véracité divine
الضمان الالهى — La Garantie divine
آلية — Mécanisme
آلية الحيوان (نظرية) — Les Bêtes machines
امتداد — Etendue
انتباه — Attention
انطولوجى (دليل) — Preuve ontologigue
الانية — Passions de l'âme
انفعالات النفس — Le moi
أولانى — a priori

(ب)

بداهة — Evidence
براجماتية — Pragmatisme

(ت)

تاليف — Synthèse
تاليفية (قضية) — Synthétique
تأمل — Méditation
تحليل — Analyse
تحليليه (قضية) — Analytique
تجربة — Expérience
ترتيب — Ordre
تصورات — Concepts
تميز — Distinction

(ث)

ثنائية — Dualisme

(ج)

جدل — Dialectique
الجمال (علم) — Esthétique
جوهر — Substance
جوهر فرد — Monade
الجهل بموضوع الكلام — Ignoratio elenchi

(ح)

حدس — Intution
حركة — Mouvement
حرية (الارادة) — Liberté
حرية الاستواء — Liberté d'Indifférence
مذهب الحسيات — Le sensualisme
حق ، حقيقة — Vérité, Réalité
الحقائق الأبدية — Vérités éternelles
حكم — Jugement
حكمة — Sagesse
حياة — Vie

(خ)

خطأ Erreur

خلاء Vide

(د)

دور (منطقى) Cercle

الدور الديكارتى

Le Cercle cartésien

الديكارتية Cartésianisme

(ذ)

الذات Le sujet, Le moi

الذهن L'esprit

(ر)

الرياضيات الكلية

Mathématique Universelle

(س)

سماحة ، كــرم النفس ، أريحيه

Générosité

(ش)

الشك Doute

شك مغالى فيه Doute hyperbolique

الشكاك ، الارتيابيون Sceptiques

قطعة الشمع Le morceau de cire

شى مفكر Res cogitans

شىء ممتد Res extensa

الشيطان الماكر Le malin génie

(ص)

صدق الله (أنظر : الله)

La Véracité divine

الصفة الأولى Qualité première

الصفات الثانية Qualités secondes

(ط)

الطبائع البسيطه Natures simples

(ع)

العقل La raison

العقلانية Rationalisme

العقل الصريح ، السليم

Le bon sens

العلم Science

علة Cause

(غ)

الغدة الصنوبرية La glande pinéale

الغموض Obscurité

(ف)

الفضاء Espace

الفكر Pensée

الفكرة Idée

فكرة مفطورة (فى النفس)

Idée innée

فكرة واضحة متميزة

Idée claire et distincte

الفيزيقا Physique

فينومنولوجيا Phénoménologie

(ق)

قياس (منطقى)	Syllogisme
قياس مستتر (مضمر)	Enthymème

(ك)

الكامل	Parfait
الكائن ، الكينونة	L'être
الكوجيتو	Le Cogito

(ل)

اللاادريون	Agnostiques
اللامتناهى	Infini
لا محدود	Indéfini
اللاوعى	Inconscient

(م)

مادة	Matière
الماصدق (فى المنطق)	Extension
ماهية	Essence
مبدأ	Principe
مبدأ الهوية	Principe d'identité
المثالية	Idéalisme
المدرسية ، المدرسيون	Scolastiques
مذهب	Doctrine
المذهب العقلى	Rationalisme
مطلق	Absolu
المفهوم (فى المنطق)	Com préhension
معيار	Critère
مقياس	Mesure
ملاء	Plein
المناسبات (مذهب)	Occasionalisme
منطق	Logique
منهج	Méthode
ميتافيزيقا	Métaphysique

(ن)

نسبى	Relatif
النفس	L'âme
النقد ، النقدية	Criticisme
نور العقل	Lumière de la raison
النور الفطرى	Lumière naturelle

(هـ)

هويه	Identité
مبدأ الهوية	Principe d'Identité

(و)

الواحدية	Le Monisme
واقعى	Réel
الوضوح	Clarté
وجود	Existence
الوجودية	Existentialisme
الوجوديون	Existentialistes
وحدة الوجود	Panthéisme
الوعى	La conscience

(ى)

يقين	Certitude
يقينى	Certain

فهرس لمواد الكتاب

صفحة

من مؤلفات الدكتور عثمان أمين

• « ديكارت » ، الطبعة الأولى القاهرة ١٩٤٢ • الطبعة السادسة . مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ •

• « شخصيات ومذاهب فلسفية » (دار احياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٤ •

• « محمد عبده » (دار احياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٥ •

• « محمد عبده : آراؤه الفلسفية والدينية » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٤٤ •

• « الفلسفة الرواقية » الطبعة الثانية (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨) القاهرة ١٩٤٥ •

• « دفاع عن العلم » لألبير بابيه (دار احياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٨ •

• « احصاء العلوم » للفارابى ، الطبعة الثالثة • الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ •

• « مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانط (مكتبة الانجلو المصرية) الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ •

• « نحو جامعات أفضل » (مكتبة الانجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٢ •

• « محاولات فلسفية » الطبعة الثانية ، (مكتبة الانجلو المصرية) القاهرة ١٩٦٨ •

• « رائد الفكر المصرى » القاهرة ١٩٥٥ الطبعة الثانية (مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٥) •

• « التأملات » لديكارت ، الطبعة الرابعة (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٦٩ •

• « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد (ادارة الثقافة) القـــاهرة ١٩٥٨ ٠

• « أضواء على الفلسفة الاسلامية المعاصرة » (بالانجليزية) مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ ٠

• « الرواقية والفكر الاسلامى » (بالفرنسية) المجلة التوماوية ، باريس ١٩٥٩ ٠

• « مبادىء الفلسفة » لديكارت (مكتبة النهضة العربية ١٩٦٠)

• « رواد الوعى الانسانى فى الشرق الاسلامى » القاهرة ١٩٦١ ٠

• « مستقبل الانسانية » لياسيرز (الدار القومية ١٩٦٣) ٠

• « فى الفلسفة والشعر » لهيدجر (الدار القومية ١٩٦٤) ٠

• « الجوانية : أصول وعقيدة وفلسفة ثورة » (دار القلم ١٩٦٥) ٠

• « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » دار المعارف ١٩٦٧ ٠

• « فلسفة اللغة العربية » (المكتبة الثقافية ١٩٦٥) ٠

• « نظرات فى فكر العقاد » (المكتبة الثقفية ١٩٦٥) ٠

• « فى اللغة والفكر » معهد البحوث والدراسات العربية القاهرة ١٩٦٧ ٠



مكتبة الأنجلو المصرية